LA VIE INTELLECTUELLE

MARS

1949

A.-J. MAYDIEU et A.-Z. SERRAND
A propos des chrétiens progressistes

J. STEINMANN
Entretien de Pascal et du Père Richard Simon sur le sens de l'Écriture

R. TRISTAN
Le Satan pharmaceutique

R. SPEAIGHT
T. S. Eliot, portrait de l'homme

NOTES ET CHRONIQUES
LES SIGNES DU TEMPS
BIBLIOGRAPHIE
CINÉMA

LES ÉDITIONS DU CERF . PARIS

SOMMAIRE

XXX : **Pasteurs et Docteurs** 193

A.-J. MAYDIEU ET A.-Z. SERRAND : **A propos des chrétiens progressistes** ... 195

J. STEINMANN : **Entretien de Pascal et du P. Richard Simon sur le sens de l'Ecriture** 239

R. TRISTAN : **Le Satan pharmaceutique** 254

NOTES ET DOCUMENTS

R. SPEAIGHT : T. S. Eliot, portrait de l'homme 267

Documents : Les chrétiens progressistes 275

LES SIGNES DU TEMPS

Le témoignage du cardinal Mindszenty (A.-J. MAYDIEU), 281. — Complexes raciaux en Afrique du Sud (PIERRE MARTEL), 284. — Allemagne année zéro, 287. — Les aventuriers de l'intelligence (MICHEL CARROUGES), 288. — Nul n'est prophète, 291. — L'infection par la mort (P. MOISY), 293. — La mort de Christian Bérard; Une surprise (GEORGES BORGEAUD), 298. — Élections au Portugal, 300. — Églises orthodoxes et Églises catholiques (C. DUMONT), 300. — Un événement capital (GEORGES BORGEAUD), 303. — Le mois de février, 304.

LIVRES

Témoignages allemands (D. DUBARLE), 306. — « Le Cœur de la Question » (MONIQUE NATHAN), 311. — « Bataille pour la faiblesse » (R.J.T.), 313.

Livres reçus, 315.

J.-P. CHARTIER : Enfants au cinéma... 317

Grâce à la générosité d'un ami, le présent numéro a trente-deux pages de plus. Nous reviendrons sur ce sujet dans le prochain questionnaire.

Pour le chrétien qui veut se former un jugement sur les problèmes qui intéressent sa foi, le moyen le plus ordinaire est de recourir au théologien. Mais encore faut-il savoir l'écouter ou le lire. Ce serait une erreur ici que de laisser de côté tout esprit de critique. Le rôle du théologien est d'éclairer l'enseignement qu'il doit transmettre, et d'en faire, sous sa propre responsabilité, l'application. Qu'on n'attende pas de lui, prononcé de façon définitive, le jugement chrétien sur la question. Le lecteur peut, doit même, passer au crible les raisonnements présentés, éprouver les enchaînements, peser les affirmations premières.

Mêmes démarches, dira-t-on, que dans une étude profane. Sans doute, mais au principe une différence importante donne à la réflexion chrétienne toute son originalité : tandis que dans une science rationnelle la certitude repose en fin de compte sur certains faits, certaines expériences, certaines évidences, le théologien ne justifie la vérité de ses affirmations fondamentales que par l'autorité.

Quelle autorité? Celle de la Parole de Dieu. Le chrétien doit en prendre son parti : la Foi traite de ce qu'il ne voit pas. Seule peut le renseigner la Parole de Dieu, dont il ne peut avoir l'intelligence qu'en se soumettant aux décisions de ceux qui ont reçu la charge de veiller à l'unité du troupeau et de sa Foi : les évêques et, à leur tête, le pape de Rome. Ceux qui portent l'ultime jugement de vérité ne sont pas les savants mais les pasteurs.

On voit donc que le chrétien tomberait dans une erreur pire que la première, si, mis en goût par l'esprit critique qu'il a exercé à bon droit sur les écrits des théologiens, il prétendait maintenir la même exigence vis-à-vis des décisions de l'Église enseignante, et lui demandait des justifications.

Il se peut que des justifications soient données, mais il peut aussi convenir au Souverain Pontife ou aux évêques d'énoncer sans attendus leurs jugements; pour autant ceux-ci ne s'en trouvent point dévalorisés.

Chacun fera l'application de ces principes aux écrits parus récemment sur les chrétiens progressistes.

Pour nous en tenir à ceux de France, ils ont reçu de S. Ém. le cardinal Suhard un avertissement. Il est à prendre et à suivre tel qu'il est.

Des revues publient des réflexions de différents théologiens : les Études *ont fait paraître un article du R. P. Fessard qui traite le problème sous un angle déterminé. Le présent numéro de* La Vie Intellectuelle *contient une quarantaine de pages signées de deux théologiens. Cette étude ne paraîtra pas longue, espérons-nous, et elle nous est l'occasion de remettre en lumière l'orientation de la revue.*

A chacun de lire ces différents articles, d'en éprouver le bien-fondé à la lumière du texte de l'archevêque de Paris, et de se rallier à l'exposé qui lui semblera le plus vrai.

Ou de trouver une autre solution.

A propos des chrétiens progressistes

Le problème de la collaboration entre catholiques et communistes devait fatalement se poser à nouveau et avec vigueur après la guerre mondiale n° 2 : l'hitlérisme a persécuté les uns et les autres. La fraternité dans l'oppression subie et dans la résistance a rapproché chrétiens et communistes. L'épreuve, puis le succès ont démontré la puissance soviétique sur les champs de bataille d'abord, ensuite dans les luttes politiques. Assez tôt ceux dont la seule tactique avait fait des alliés du parti communiste s'en séparèrent. Mais beaucoup, parmi les jeunes surtout, devaient rester fidèles à leurs amitiés de combat, et se trouver maintenus dans l'orbite communiste par l'attrait soit d'une pensée et d'une discipline rigoureuse, soit d'une efficacité incontestable.

Chez ces derniers semblent s'être d'abord recrutés les « chrétiens progressistes », dont les principaux leaders sont André Mandouze, l'animateur du *Témoignage Chrétien* de la résistance, et Henri Denis, professeur de droit à la Faculté de Rennes.

Sur l' « Union des chrétiens progressistes[1] » l'attention du public français a été attirée par les dernières élections de Grenoble, par de grandes affiches de propagande pour *Ouest-Matin* en Bretagne, cet automne, et, tout récemment, par des notes de *La Croix* et un communiqué de S. Ém. le cardinal Suhard, que nous reproduisons à la fin de cet article[2].

Composée de catholiques et de protestants, l'U.C.P., après s'être annoncée dans *Action*, s'est donné pour organe un bulletin *Des chrétiens prennent position*. Ce bulletin, dont le rédacteur est Marcel Moiroud, fut d'abord, en 1947, ronéotypé, puis en 1948 imprimé. Il tire actuellement à 8.000. Dans les divers appels publiés dans ce bulletin l'U.C.P. se présente comme « le mouvement d'opinion des chrétiens qui ayant connaissance de leur solidarité avec les travailleurs prennent place à côté d'eux dans les forces progressistes ».

On trouvera en appendice quelques extraits de leurs manifestes[3]. Serait-ce les mal résumer pour notre propos que d'y voir dominer deux attitudes? L'une négative : opposition à la collusion Église-Capitalisme, entraînant comme contre-partie positive la collaboration avec les forces « progressives », en fait ici le communisme.

Il était fatal qu'un tel mouvement éveillât des méfiances parmi les catholiques. E. Mounier dans *Esprit* leur a, le premier, décoché quelques remarques nettes mais fraternelles, venant d'une revue où les chrétiens progressistes avaient pu trouver,

1. On a parfois confondu ces derniers temps l'Union des Chrétiens progressistes avec la formation italienne : le Mouvement Unitaire des Progressistes. Mais l'U.C.P. a protesté contre cette confusion et revendiqué d'avoir une politique proprement française.

2. Voir document n° 1, p. 275.

3. Voir le document n° 2, p. 278.

avant la fondation de leur groupe, quelque encouragement. Puis dans *Études* de janvier, le R. P. Gaston Fessard leur a opposé avec vigueur ce qu'il estime être l'enseignement de l'Église. Enfin S. Ém. le cardinal Suhard a mis en jeu son autorité de pasteur.

De ces diverses mises en garde notre exposé tiendra compte. Si nous sommes amenés à critiquer au passage certaines expressions du R. P. Fessard, ce n'est pas par esprit de polémique. Mais la gravité de la conjoncture et des intérêts spirituels qui y sont engagés, soit de la part de l'Église, soit de la part des chrétiens progressistes, exige, en face de ce que nous croyons être chez nos frères une prise de parti dangereuse, un extrême discernement, et la plus grande charité. Nous voudrions être ici constamment fidèles à la consigne de saint Ignace : « Tout bon chrétien doit être plus prompt à interpréter en bien les paroles de son prochain qu'à les condamner. S'il ne peut les interpréter en bien, qu'il lui demande comment il les entend; et si celui-ci se trompe, qu'il le redresse avec amour. Si cela ne suffit pas, qu'il cherche tous les moyens pour l'amener à une vue juste pour le tirer de son erreur. »

Notre article se divisera en trois parties. Les deux premières consacrées aux branches de l'alternative posée par les chrétiens progressistes : collusion de l'Église avec le capitalisme (pp. 4-6); collaboration des chrétiens avec les communistes (pp. 7-33). Dans cette seconde partie une critique de la pensée du P. Fessard (pp. 8-25) nous aidera à mieux préciser notre propre attitude en face du problème. Puis, amorçant la conclusion, une troisième partie (pp. 33-40) essaiera de montrer la difficile position du chrétien en face de toute alternative économico-politique.

A) La collusion de l'Église et du capitalisme

Que cette collusion existe dans l'opinion générale des prolétaires, catholiques ou non, et qu'elle soit dangereuse pour les esprits, l'Église, depuis Léon XIII surtout, s'en est rendu compte. Elle s'est souvent plainte de l'insuffisante publicité faite à ses efforts doctrinaux en faveur des ouvriers écrasés par un capitalisme sans frein. Au plan théorique, Pie IX s'est attaqué à la philosophie libérale où les excès du capitalisme trouvaient leurs justifications. Léon XIII et Pie XI ont appelé l'attention des responsables sur les risques du capitalisme libéral pour l'individu et pour l'État. Et, plus récemment, la réponse de S. S. Pie XII à M. Truman a fait les plus expresses réserves sur l'assimilation abusive, fréquente en certains milieux, de la civilisation chrétienne à la civilisation bourgeoise. Mais pareille légende a la vie dure et trouvera longtemps des gens désireux de la prolonger ou de la ressusciter.

Les propagandes communiste et capitaliste.

La propagande communiste souligne ces apparences en toute occasion, et il se peut que le seul fait chez les chrétiens progressistes d'affirmer qu'ils la combattent donne à cette légende une vie nouvelle. Pour un communiste acceptant dans sa rigueur l'alternative marxiste, la collusion de l'Église avec le capitalisme est de sa théorie le corollaire nécessaire et prévu, qui lui paraît d'ailleurs confirmé par le comportement historique de l'Église vis-à-vis du communisme.

Le capitalisme, de son côté, n'a pas manqué d'a-

percevoir, depuis quelques générations, l'intérêt qu'il pourrait avoir à mobiliser contre ses propres ennemis les « forces spirituelles » dont l'Église apparaît la plus puissante. Des non-chrétiens ont protesté de leur amour pour l'Église conçue comme une « force d'ordre » et pour la hiérarchie catholique aimée à l'égal d'une police. Mais parmi les catholiques eux-mêmes, le comportement habituel et l'influence de certains éléments ont paru non seulement soutenir les éléments acceptables de l'économie de marché décantés par les Encycliques, mais favoriser encore certaines mœurs et certains arguments théologico-politiques du capitalisme concret, certaines prétentions injustifiables des possédants, comme aussi insister unilatéralement sur les seuls dangers du seul communisme.

A la décharge des deux propagandes, comme excuse à leurs exégèses perverses de la doctrine sociale de l'Église, peut-être serait-il juste de noter que des catholiques, même de bonne foi, sont, faute d'éducation, mal à l'aise devant le genre littéraire des encycliques, et ne savent pas les remettre dans le contexte historique sans lequel elles sont pour une part inintelligibles. La papauté nous y invite cependant, en faisant succéder par exemple *Quadragesimo anno* à *Rerum Novarum*.

Évidemment, si l'Église prétendait faire seule l'histoire et diriger pratiquement l'évolution politique et économique, elle aurait peut-être publié en 1848 une encyclique aboutissant par d'autres considérants à certaines conclusions du manifeste communiste. Mais elle ne fait l'histoire que pour une part, laissant aux hommes une certaine liberté de décision, dont il lui suffit de juger les conséquences dangereuses ou favorables à la vie chrétienne au plan mondial. D'autre part, pour être d'une incon-

testable autorité, les encycliques n'ont pas le même privilège que les Lettres des Apôtres. Les situations *concrètes* qu'elles envisagent et leurs réactions *concrètes* à ce plan ne sont pas définitivement normatives comme le sont celles des documents apostoliques. Les *hauts principes* ne changent pas, mais dans ses décisions ultimes la casuistique évolue avec les modifications des données historiques. Si toute l'Europe et l'Amérique passaient au dirigisme, nous aurions peut-être des documents en langage dirigiste pour défendre contre lui la liberté et la morale chrétienne. « Célestin VI » « accepterait » le dirigisme, comme Léon XIII a « accepté » le capitalisme, pour en discriminer les éléments. D'une acceptation tactique de fait à une acceptation de droit, seuls concluront ceux qui ont intérêt à chercher des arguments moraux pour continuer leur jeu concret dans le capitalisme ou le dirigisme.

Qu'aux heures de transition et surtout de lutte ouverte, la position ne soit pas toujours claire, nous l'accordons, parce que l'Église, dans les grands documents pontificaux, pense mondialement par masses, continents et périodes, et parce que les esprits échauffés par le combat sont peu accessibles aux nuances morales. Il est fatal en ces conjonctures que certains chrétiens engagés crient : « Père, gardez-vous à droite », et d'autres : « Père, gardez-vous à gauche », alors que le Père commun songe à tous ses enfants de droite et de gauche, mais réserve aux conjonctures décisives la mise en jeu de sa redoutable autorité, ce qui donne quelque temps à ceux qui se prétendent les amis et à ceux qui s'affirment les ennemis de la doctrine sociale de l'Église, pour s'y tailler des arguments spécieux ou pour la proclamer retardataire.

B) La collaboration entre les chrétiens et le communisme

1. *Position des chrétiens progressistes*

Pour rompre donc cette collusion entre l'Église et le capitalisme, les chrétiens progressistes s'affirment favorables à une collaboration avec le Parti communiste, désireux d'emprunter au marxisme ses méthodes d'analyse, et de seconder ses efforts.

Nous nous bornerons à étudier leur propre cas. Sans doute, une casuistique exhaustive, dont nous n'avons ni les données, ni le loisir, placerait le problème de cette collaboration dans les diverses perspectives ouvertes par l'histoire depuis 1917, et surtout 1944. Ainsi pourrait-on distinguer ces pays où le Parti communiste constitue le pouvoir établi, dans des conditions d'ailleurs différentes par exemple en U.R.S.S., en Hongrie, en Pologne, en Yougoslavie. En d'autres pays, le même parti apparaît comme le seul mouvement militant d'une revendication légitime aux yeux des chrétiens, qu'il s'agisse des intérêts d'une classe, d'une nation, ou d'une race : c'est le cas semble-t-il, des Arméniens. Ailleurs encore, le Parti communiste, sans être le seul porteur de pareilles revendications, apparaît pratiquement à la masse chrétienne comme le plus dynamique ou le seul efficace : ainsi dans les pays à tempérament jacobin, comme la France et l'Italie peut-être, qui n'ont su inventer ou adapter un travaillisme à la mode anglo-saxonne ou scandinave.

D'autre part, le prolétaire né ou devenu chrétien dans un milieu d'atmosphère communiste et où domine la stratégie marxiste ne se pose pas le problème de la même manière que l'intellectuel chré-

tien converti à cette collaboration marxiste et capable d'en faire la théorie.

Les chrétiens progressistes sont de ces intellectuels. Leur consigne est de ne pas noyauter les masses, mais de prendre des contacts avec les éléments influents des organisations chrétiennes. Ils disent comment et pourquoi mener cette collaboration.

Pourquoi ? Il faut s'engager dans la seule tactique capable de combattre efficacement la misère; il faut, si l'on veut que la foi soit accessible aux millions de communistes, travailler à dissocier l'Église d'une civilisation bourgeoise qui en est venue à réclamer le monopole de la civilisation chrétienne. Il faut encore, pour affirmer la liberté d'options politiques laissée au chrétien, ne pas permettre à un seul parti, d'ailleurs discuté, de monopoliser la puissance politique des catholiques dits « de gauche ».

Comment ? non pas en adhérant au Parti, mais en lui assurant des organes de liaison, en cristallisant les bonnes volontés individuelles des intellectuels chrétiens soit pour mieux garder leur foi de tout danger d'absorption, soit pour rendre plus efficace leur action, soit pour mieux assurer en commun la réflexion chrétienne sur les consignes offertes.

Bref, parce que « premièrement chrétiens », ils veulent être progressistes, c'est-à-dire collaborer à l'action du Parti communiste. Ils savent que ce n'est pas sans dangers. Ils s'attendaient à rencontrer des oppositions.

2. *Position du R. P. Fessard*

La plus nette leur est venue du R. P. Fessard. Le P. Fessard fut, on le sait, dans la clandestinité, l'au-

teur du premier cahier de *Témoignage chrétien* : *France prends garde de perdre ton âme*. Plus tard il écrivit la magistrale étude sur *Le Prince Esclave*, dont les copies et plus encore le résumé libérèrent nombre de consciences chrétiennes qui s'interrogeaient sur leur obligation d'obéir au gouvernement de Vichy.

Adversaire de l'hitlérisme, il ne l'est pas moins du communisme. Avant guerre déjà, après la volumineuse étude *Pax Nostra* qui n'envisageait le communisme que de biais, il publia une brochure plus réduite : *Le dialogue catholique-communiste est-il possible?* La guerre finie, il reprend presque aussitôt l'attaque en publiant, dès le début de 1946, *France prends garde de perdre ta liberté*. Ses articles se succèdent sur ce sujet. Nous ne citerons que celui de *Psyché*, n° 21-22 : *Le communisme va-t-il dans le sens de l'histoire?* publié avec une réponse de Mounier qui était pris à partie, et l'article du numéro de janvier des *Études* : *Le christianisme des chrétiens progressistes*.

Le P. Fessard a donc autorité pour parler : il a la compétence, et il a le courage, non seulement de l'homme d'action qui a su risquer sa vie sous l'occupation, mais aussi de l'homme de pensée qui saisit dans le concret la profondeur de ses engagements. Cette autorité qu'il s'est acquise, et la manière dont il la fait valoir, nous engagent, en cette conjoncture assez grave, à étudier sa position. De son article le plus connu et qui a fait le plus de remous (*Études*, janvier, pp. 65-93 et 103-106), deux points seulement retiendront notre attention : la doctrine positive sur laquelle il appuie sa censure et, secondairement, le ton de son article.

De la page 76 à la page 83, nous lisons un court traité de la juridiction de l'Église sur le temporel, que l'on peut, croyons-nous, analyser sous les prin-

cipaux chefs suivants que nous subdiviserons : domaine de cette juridiction — son fondement : la Fin de l'histoire — ses moyens d'action : la doctrine sociale et la direction spirituelle.

Domaine de la juridiction sociale de l'Église.

Dès l'abord une phrase surprend un peu, par la gravité des conséquences que l'on tire d'un énoncé quelque peu rapide. Ce serait d'un esprit schismatique, assure-t-on, que de refuser de souscrire à la proposition suivante : « L'infaillible magistère de l'Église n'est pas exclusivement spirituel, parce qu'il porte non seulement sur la foi, mais sur les mœurs (p. 77). » Nous aurions aimé que ce mot de « spirituel » fût manié avec quelque précaution, dans ce contexte, surtout lorsque l'on fait de sa brève exégèse une pierre de touche de l'orthodoxie. Des générations de théologiens se sont efforcées tour à tour de préciser les rapports entre le spirituel et le temporel, de distinguer ici ce qu'en termes techniques ils appellent « l'objet formel » et « l'objet matériel », celui-ci délimité et commandé par celui-là. En d'autres termes, « spirituel » peut caractériser soit ce qui fonde l'Église à intervenir en matière temporelle, soit les normes selon lesquelles elle décide. Ces fondements et ces normes délimitent dans la réalité humaine le domaine des interventions de l'Église. Ce domaine inclut sans doute des réalités qui sont à la fois spirituelles et matérielles, telles des mœurs, des livres, des statues condamnés par la Foi. Mais les fondements et les normes sont d'abord et proprement spirituels. C'est sur ce dernier point, le plus important, qu'insiste d'ordinaire à bon droit la théologie; c'est à partir de cet « objet formel » qu'il faudrait plutôt discuter

avec les laïcs que l'on veut éclairer. C'est d'ailleurs ce que va faire le P. Fessard.

Les fondements de l'autorité sociale de l'Église.

Après avoir essayé de définir l'objet du magistère de l'Église en matière temporelle, le P. Fessard cherche à en montrer les fondements, d'où vient que l'Église doive avoir une doctrine sociale. Sa théorie est assez neuve. C'est que l'Église juge en fonction de la fin de l'histoire. Nous ne croyons pas avoir rencontré cette expression dans les Encycliques : ce qui n'est pas une raison de la condamner. Le P. Fessard s'explique dans les phrases suivantes : « Cette unité de tous les hommes destinés à former un seul corps, celui de l'Homme nouveau, à la fin de l'histoire, voilà qui fonde la juridiction de l'Église sur tout le temporel (p. 77). » Cette fin de l'histoire, l'Église la rend présente dès maintenant (p. 81). L'Église représente et rend présente *hic et nunc* la *Fin* de l'histoire (pp. 82-83). Il nous faut, à nous maintenant, « dans la mesure de nos faibles forces, hâter l'apparition de ce nouvel homme, prochaine étape vers l'Homme nouveau dans le Christ » (p. 80). Ce nouvel homme, c'est celui qui peut sortir du nouveau Moyen-Age succédant à la nouvelle invasion des barbares.

Mais que signifie concrètement cette Fin de l'histoire présente dans l'Église et représentée par elle ? S'agit-il, comme on le croirait à première vue, de cette fameuse « eschatologie » dont le nom redoutable devient enfin familier à nos amis ? Il me semble qu'on joue sur deux sens possibles de la Fin de l'histoire. Est fin de l'histoire, à proprement parler, comme terme et but, la Parousie, le Jugement dernier et les solennités qu'y s'y joignent : l'inclu-

sion définitive dans le Royaume de Dieu, l'exclusion définitive de ce même Royaume, l'instauration des nouveaux cieux et de la nouvelle terre. En second lieu est Fin de l'histoire, par référence et transfert, toute réalité instituée par Dieu en Jésus-Christ pour préparer les hommes à la fin parousiaque de l'histoire, pour les entraîner à leur rôle en cette tragédie. Cette préparation comporte, « en mystère », germes vivants et institutions, racines et tuteurs, grâces individuelles et ecclésiales. Entre les deux Présences du Christ, manifestes, dont la seconde constitue à proprement parler la Parousie, il y a, en vue de cette seconde descente du Christ, la Parousie de l'Esprit. Parousie à la fois externe et interne, dans ses moyens et ses résultats, sacramentelle en un mot.

Toutes ces réalités sont donc de quelque façon eschatologiques, mais diversement, analogiquement, comme disent les thomistes, les unes comme terme et but, les autres comme tension et voie. Dans certains cas, il vaut mieux souligner leur diversité que leur unité, lucidement.

Or, lorsque le P. Fessard parle de la fin de l'histoire, présente dans l'Église, et de la fin de l'histoire vers laquelle l'Homme nouveau d'un possible Moyen-Age serait une prochaine étape, n'y a-t-il pas une confusion dont les conséquences peuvent être importantes en ce domaine? Lorsqu'il dit pareillement « l'Homme nouveau dans le Christ », le lecteur risque de passer sans avertissement de l'Homme nouveau surgi du baptême à l'Humanité, nouvelle surgie de la Parousie. De l'un à l'autre, les liens sont réels, mais mystérieux; l'évolution réelle mais mystérieuse, et à Dieu seul transparente.

Or, et c'est là que nous voulons en venir, l'Église est maîtresse des institutions communautaires et personnalistes où naît et se développe collective-

ment et individuellement l'Homme spirituel, non pas des mesures, ni des nombres, ni des temps de l'Humanité nouvelle parousiaque et paradisiaque (dont rien ne lui affirme qu'elle embrassera l'Humanité tout entière, ni même toute l'Humanité baptisée). C'est pourquoi l'Église opère son salut avec crainte et tremblement, et garde le sens de ses limites. Comme servante, comme épouse, comme amie, elle s'est vu confier certains secrets, non pas tous. Elle ne sait ni le jour, ni l'heure de ce Retour du Christ, décrit, en certains textes, comme une sort de cambriolage divin des paradis et des enfers terrestres. Elle ne peut désigner avec certitude ni chacun des boucs; ni chacune des brebis, ni le bon grain, ni l'ivraie. Elle a les yeux fixés non *sur* la fin de l'histoire, mais *vers* la fin de l'histoire. Elle juge en fonction des consignes qui lui sont données pour l'intérim, et non en fonction de la stratégie irrépressible de Dieu.

Ces consignes limitent ses tâches, si grandioses et pénétrantes qu'elles soient, si large que soit leur jeu à travers les cadastres humains. Elle juge donc par les principes qui lui furent donnés et l'expérience qu'elle en fait, dirigée par l'Esprit; non sur les résultats précis et définitivement valables du Livre de vie. Elle sait que le triomphe du Christ lui est promis, mais elle ne sait après quelles victoires ou défaites provisoires, qu'elle peut à peine discerner dans son épopée. Sûre de son espérance, elle projette sur le monde sa foi et sa charité, qui comportent des ignorances et des refus.

L'extension de l'action sociale de l'Église.

Il y a donc dans le domaine économique, politique, juridique, national et international, certains

arbitrages temporels, non seulement de techniques, mais de mœurs sociales, qu'elle s'interdit. Elle juge de l'idolâtrie, qu'elle condamne impitoyablement, individuelle ou collective. Elle condamne l'immoralité individuelle, non pas seulement ce qui touche au sixième et au neuvième commandement : elle ne permet pas, par exemple, le mensonge à ses fidèles, même fonctionnaires d'institutions qui l'encouragent ou le tolèrent. Mais en ce qui concerne l'empire romain, si elle a réagi, à sa manière — en prophéties, en prières, en bénédictions, en martyres — contre son idolâtrie et ses conséquences, elle n'a point jugé sa politique à l'égard des barbares, ni ses tentatives d'expansion, au service pourtant des dieux de Rome. Les soldats chrétiens ont pu, dans l'ensemble, se sacrifier pour l'empereur divinisé, non lui sacrifier.

Et quand plus tard elle a commandé à la politique internationale, ce fut par une sorte de suppléance, qui a d'ailleurs donné à ses théologiens la tentation de naturaliser ou de « théologiser » un état de fait et ses normes historiques. Alors même, elle n'a pas absolument condamné ni l'esclavage, ni la violence, ni la guerre comme tels. Celles-ci, elle les a plutôt canalisées, sans que l'on puisse dire que les croisades, par exemple, les aient vraiment christianisées ou baptisées. Et quand, plus tard encore, un nouvel état de fait l'a forcée d'abandonner peu à peu ses privilèges et de reconsidérer ses droits en ce domaine, ce n'est pas pure condescendance qu'elle ait rendu aux États leur souveraineté, mais reconnaissance de l'autonomie de leurs fins et moyens sur certains plans des mœurs sociales. Elle s'est souvenue que Jésus-Christ même avait refusé d'arbitrer certains différends en matière d'héritage, où rien ne nous dit pourtant que la charité fraternelle ne fût pas engagée. Et pour prendre un cas

plus récent (cf. *Frankfurter Hefte*, janvier 1949, pp. 2-3), lorsque douze millions d'Allemands ont été expulsés par les Polonais de l'autre côté de la ligne Oder-Neisse, l'Église, tout en assurant les uns et les autres de son amour maternel, s'est interdit de juger de cette justice collective, et a dû couper court aux interprétations de justice internationale qu'on donnait de part et d'autre à ses expressions. Le problème est cependant d'importance et pour la vie spirituelle de plusieurs millions d'individus et pour l'évolution possible de l'histoire vers sa fin.

Quand on parle donc (p. 78) des mœurs sociales soumises à l'Église, il ne s'agit pas nécessairement de toutes les mœurs collectives des collectivités, telles une déclaration de guerre ou un traité de paix, ou une conquête. Le pape qui a condamné le nazisme officiellement, n'a pas officiellement condamné l'*Anschluss*. Et même lorsqu'il s'agit de collectivités en majorité ou à idéologie catholiques, est-ce en fonction immédiate de la Fin de l'histoire, dans l'un ou l'autre sens, qu'on leur demande de juger de leurs intérêts nationaux ? La révolte de de Valera ou de Franco était-elle contraire aux doctrines de Paul dans l'Épître aux Romains, ou à leur application aux Polonais par Léon XIII en 1894 ? Les événements, la guerre d'Espagne surtout ont soulevé des questions de morale internationale où l'Église suprême n'a pas officiellement pris parti. Car il n'est pas sûr que les nations prises comme telles aient à se juger en fonction d'une fin transcendante; et si cette fin est immanente à l'histoire, servent-elles mieux la Fin de l'histoire en se soumettant à l'humanité conçue abstraitement qu'en cherchant le bien immédiat de leur collectivité ? Quelle est sur ce point la Révélation de Dieu et quel est l'organe de transmission des ordres divins ?

Les moyens d'action de l'Église.

Les moyens d'action dont dispose l'Église sont, pour le P. Fessard, sa doctrine sociale et sa méthode de formation des consciences. En refusant la méthode d'action économico-politique telle que la définit A. Mandouze, il semble ne voir nulle place, entre la doctrine sociale et l'action individuelle, pour quelque méthode que ce soit visant à réaliser collectivement ou institutionnellement cette doctrine sociale.

Je ne sais si l'histoire ancienne et récente, qui est aussi un lieu théologique, ne fournirait pas des instances difficiles à réfuter. Et la conscience populaire, moins avertie que celle des clercs, sur les faits, la portée et les méthodes réelles de cette action dans l'Église, dont elle ne juge qu'à travers les articles ou allusions passionnés de la presse, souffre peut-être ici d'un scandale, dont il appartiendrait aux théologiens de la délivrer ou de la protéger. La chose n'est pas facile, pour bien des raisons. Cependant l'affaire de *L'Action Française*, par exemple, à laquelle il est fait allusion page 92 a présenté une intrication, difficile à débrouiller, de principes indiscutables et de méthodes diplomatico-politiques, au plan du moins des équipes polémiques de la chrétienté française. Et sur le plan international la guerre d'Éthiopie, la guerre d'Espagne, la deuxième guerre mondiale et déjà la première ont soulevé des problèmes sur la solution desquels l'unanimité ne sera guère possible, si elle l'est jamais, que dans quelques générations.

On trouve donc, de fait, dans l'Église hiérarchique, usage de méthodes d'action intermédiaires entre la doctrine sociale et l'activité individuelle. C'est, de plus, un problème fort actuel, au plan de

l'engagement économico-politique des laïcs, du moins en France.

Doctrine sociale et méthode d'action économico-politique.

Ce problème travaille tous les chrétiens qui ont le souci d'une présence sur le terrain politique, économique et social, tant national qu'international. On nous accordera sans peine qu'une des difficultés les plus graves auxquelles les catholiques se soient heurtés depuis quatre ans en ces différents domaines, fut d'attendre de la foi et de l'enseignement de l'Église les principes aptes à les guider immédiatement dans l'organisation des affaires terrestres. Pourtant, dans chacune de leurs encycliques, les Souverains Pontifes les prévenaient que leur enseignement ne visait que la morale, sans apporter de directives techniques visant immédiatement le temporel.

Combien l'erreur était-elle explicable cependant! Avant la guerre, il était bien rare que les chrétiens fussent vraiment responsables des choses de cette terre : gouvernement, administration, politique internationale, syndicats, etc... Leur activité était le plus souvent d'opposition. Elle devait se borner à protester chaque fois que l'esprit qu'ils avaient à défendre était méconnu, voire violenté. Pour ce faire il était alors suffisant de recourir à l'enseignement qui nous était donné avec autorité sur la foi et la vie de foi que nous avions à maintenir en leur intégrité. Les encycliques « sociales » fournissaient les armes suffisantes pour notre combat.

Mais après la Libération les choses ont changé. Les chrétiens qui avaient efficacement participé à la lutte contre l'oppresseur n'étaient plus réduits désormais à ce rôle d'opposants et de protesta-

taires : en tous les domaines des responsabilités de premier rang leur étaient données. Comment y faire face ? La tentation se présenta d'abord de recourir, pour organiser la réalité, aux mêmes principes qui avaient promu et dirigé la lutte contre les erreurs et les menaces. Mais le travail se révéla bientôt d'ordre tout différent. Il fallait, certes, le mener selon cette orientation que l'enseignement social de l'Église permettait seul de bien reconnaître et de bien maintenir. Mais pour faire œuvre positive il fallait aussi recourir à l'expérience et écouter ses leçons. Or, qui dit expérience ne dit point pragmatisme pur. Il n'est pas nécessaire de se perdre en analyses philosophiques pour admettre que l'expérience ne s'organise pas, n'existe pas sans un ensemble d'idées rationnelles, ou, si l'on préfère, sans une méthode qui lui permette de prendre corps pour notre intelligence et notre action humaines. Cette idéologie, cette méthode, ne prend sa justification que dans une évidence qui, pour être en liaison avec l'expérience, ne relève pas d'elle seule.

On peut, certes, contester que telle ou telle méthode soit vraie, et partant sans danger. Mais ce qui nous semble contestable, c'est d'interdire en ce domaine le souci d'une méthode. De sorte que le chrétien sensé et équilibré nous semblera celui qui tient compte de l'enseignement de la foi (sans exclure celui que l'Église présente dans ce que l'on appelle sa doctrine sociale) et également de l'expérience, en y joignant la méthode qui lui permettra d'organiser cette expérience. Il restera, bien entendu, à éprouver les justifications de cette méthode.

Le christianisme authentique.

Mais l'activité temporelle de l'Église ne peut se réduire à décrire l'idéal de justice sociale, ni à prononcer sur les tentatives historiques qui s'efforcent ou négligent de le réaliser. En cette matière, il faut conjuguer la vérité et l'efficacité, sans toutefois rendre celle-ci juge de celle-là. Sensible à cette exigence, le P. Fessard définit le christianisme authentique (p. 80) par l'interaction entre : *a*) « *la théorie de la pratique* que l'homme *social* doit garder sur le plan *temporel* », et *b*) « *la pratique* de la *théorie* que l'homme *individuel* doit observer vis-à-vis de *l'éternel* ».

Mais est-il sûr qu'une méditation sur les « trois paires d'hommes » ou la Fin de l'histoire donne au citoyen chrétien les normes décisives pour s'affilier au M.R.P. plutôt qu'au R.P.F., ou à voter pour une armée de métier plutôt que pour le service militaire obligatoire ? Car, si la gloire de Dieu est engagée dans l'exercice de son vote, comme dans le coup de marteau du forgeron chrétien, il n'est pas aussi clair que la matière de ce vote ou de ce coup de marteau rejoigne immédiatement ou apodictiquement la gloire de Dieu.

Nous sommes surpris, d'autre part, que, dans sa définition du christianisme authentique, le P. Fessard néglige la *pratique de la théorie* que l'homme *social* doit observer vis-à-vis de *l'éternel*. Car cette pratique sociale de l'éternel peut avoir des conséquences sur le plan temporel; nous pensons ici à la liturgie, et à la vie ecclésiale dans ses moments les plus ecclésiaux et les plus éternels, si nous pouvons ainsi parler.

Nous nous demandons d'abord si cette omission ne désincarne pas quelque peu l'Église, l'atteignant

dans sa chair vive plus profondément que ceux qui s'attaquent, injustement, à sa peau ou à ses vêtements. Ensuite, si ces actes collectifs de la vie ecclésiale, dans la mesure peut-être où ils sont dépouillés des sociologies ambiantes et de la distinction en états ou en classes légitimes au plan profane, n'ont pas une efficacité temporelle caractéristique. A condition, comme nous le disions, que pour christianiser les institutions profanes on ne leur permette pas trop d'organiser la vie ecclésiale. Car, vécues dans leur authenticité, les institutions proprement ecclésiales, la participation collective aux sacrements, l'écoute en commun de la Parole de Dieu dans ses expressions authentiques, assiègent la raison pratique par des données à la fois supra et infra-rationnelles.

Prenons un exemple : l'esclavage. Nous croirions volontiers que le fait, dans les réunions primitives, d'associer serviteurs et maîtres, esclaves et affranchis, aux mêmes mystères, sans accepter, en refusant même, les distinctions de rang ou d'état, ce fait pouvait opérer dans la sensibilité et l'imagination des possesseurs chrétiens d'esclaves chrétiens une brèche qui leur permettrait au moins d'accepter plus facilement l'évolution profane du droit social en matière d'esclavage, et qui sait, peut-être d'inventer et de promouvoir dans les faits, seuls contagieux, les institutions capables de donner corps aux décisions juridiques.

Semblablement la prédication et la réalisation ecclésiales de la doctrine évangélique en matière de richesse et de pauvreté auraient peut-être à la longue une valeur apologétique, et surtout une activité de levain d'une efficacité non mesurable sociologiquement, mais réelle; moins humanistes ou humanitaires que les sociologies chrétiennes, dont nous ne nions pas l'utilité, elles seraient plus hu-

maines finalement. Car la morale chrétienne séparée ou coupée de l'influx vivant de la mystique chrétienne, peut devenir aussi inféconde, sinon scandaleuse, qu'une mystique chrétienne, sans la morale qui s'en justifie. Or la mystique chrétienne, comme l'ascèse chrétienne, se vit communautairement, s'apprend dans la vie ecclésiale. Les sacrements, par exemple, ne sont pas d'abord des moyens individuels de sainteté, ils sont des réalités collectives de sainteté appelant et réalisant la sainteté individuelle, en ouvrant l'individu dans, par, et pour la charité. Et la morale chrétienne a sa valeur propre de prédication et de fermentation lorsqu'elle se réalise d'abord en des cellules chrétiennes, à dimension d'homme, qui donnent envie d'y entrer.

Je croirais volontiers ces sortes de réalités aussi incarnées et plus efficaces que le baptême sacramentel, non de Staline, dont il n'y a guère de raisons de douter, mais de son régime, en admettant qu'il y ait pour les régimes économico-politiques un baptême sacramentel dont le rituel reste à inventer (cf. p. 84).

Dernier risque enfin et non le moins grave. A réduire de la sorte l'activité sociale du chrétien à celle que définit l'Église en sa « doctrine sociale », nous craignons qu'on ne limite implicitement la vie sociale des chrétiens à un comportement temporel, alors que la plénitude de l'homme nouveau demande que le Christ en ce qu'il a de plus haut, de plus surnaturel, de plus éternel, réalise non seulement en chacun de nous, mais en tous les chrétiens ensemble, d'abord le peuple de Dieu, le Corps mystique du Christ, l'Église.

Une pensée monolithique.

En un mot, la pensée du P. Fessard nous semble ici trop monolithique, et chacun y perd : le chrétien, de son efficacité d'action temporelle, et l'Église, de sa réalité la plus divine. Trop monolithique est cette pensée, non seulement dans son refus d'une méthode d'action appuyée sur l'expérience et s'inspirant d'une conceptualisation qui envisage les fins temporelles et les moyens de connaître naturels à l'homme, mais dans tous les tenants et aboutissants de ce refus : blocage de toute pensée vraie avec la théorie entrevue par le P. Fessard, refus de reconnaître comme vraie toute vérité partielle qui ne s'articulerait pas à une connaissance exacte de la fin ultime, absence de distinction, en leur systématisation et en leurs modalités, entre les affirmations de la raison et celle de la Foi.

On voit bien que toutes ces positions proviennent chez le P. Fessard d'une dialectique vigoureuse en lui, et qu'il a reçue de Hegel. Certes, nous ne réclamerons pas la condamnation d'une théologie qui veuille s'enrichir des progrès que la pensée hégélienne a apportés à la connaissance philosophique. Nous n'avons pas le goût de semblables agissements. Nous souhaitons cependant une critique vigoureuse en vue de discerner ce que la méthode et la systématisation hégéliennes ont d'acceptable et d'inacceptable pour un chrétien. Il n'est pas si sûr qu'une pareille dialectique soit à même de maintenir toutes les exigences de la transcendance divine. Car le débat n'est pas clos de savoir si le Dieu dont parle trop souvent Hegel est bien le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et non point l'affirmation implicite d'un véritable athéisme. De sorte

que celui qui opère un tel blocage entre toutes les activités de l'homme, bien loin de défendre les droits du Verbe divin dont le verbe humain n'est qu'une ressemblance analogique, se trouverait, mal gré qu'il en ait, le champion d'un implicite athéisme. Car le Dieu qu'il défend ainsi serait privé de la transcendance qui le sépare de tout ce qui est humain. Mais peut-être le P. Fessard nous trouvera-t-il ici trop soucieux de la distinction entre le naturel et le surnaturel, chère à tout disciple de saint Thomas, mais chère aussi, semble-t-il, à la pensée de l'Église.

Il reste du moins que si deux théologies peuvent ainsi s'affronter, l'une des deux ne peut pas se contenter de ses propres lumières pour traiter de schismatiques des chrétiens qui, pour être imprudents, n'en mènent pas moins une recherche inspirée par leur foi. Le schisme comporte une volonté arrêtée de désobéir à l'Église et s'en séparer : il suppose une mise en demeure de la hiérarchie, par des pasteurs plutôt que par des docteurs. Tant que des évêques ou le Saint-Père ne se sont pas prononcés, tant que les chrétiens visés n'ont pas formellement désobéi, je ne sais si l'on peut sans jugement téméraire présumer ou déduire la volonté de schisme. Et je ne sais s'il est chrétiennement habile de mêler à des considérations théologiques des préférences ou des références économico-politiques. Ainsi, pourquoi n'opposer à Mandouze et à ses amis que des noms politiquement très qualifiés, tels que ceux de Raymond Aron et d'André Malraux ? Comment un chrétien peut-il se permettre en matière aussi grave de jouer sur un mot aussi douloureux que celui de schisme, en évoquant le titre de l'ouvrage de R. Aron ? (P. 91.) N'est-ce pas affirmer une collusion entre une certaine théologie et une certaine politique, et la plus propre à exaspérer ceux

qu'on prétend convaincre ? N'est-ce pas encourager ce que l'on voudrait voir condamner ?

Le ton de l'article des « Études ».

Sur ce point, et précisément parce que le P. Fessard est un religieux dont l'action et la pensée comptent en notre temps, nous ne biaiserons pas avec lui. Nous lui dirons que son article est une déception.

Non pas qu'il n'ait mis en lumière un danger grave dont il fallait alerter les chrétiens progressistes ou tentés de l'être. Nous avons souligné cette gravité, et nous y reviendrons. Mais, bien loin d'aider à voir clair en cette délicate question, l'article des *Études* n'aura fait, croyons-nous, qu'alourdir l'atmosphère dans laquelle la question est débattue. Le danger ne serait-il pas plus grand si nul chrétien ne s'interrogeait sur les rapports à établir avec les adhérents d'un parti qui régira peut-être demain la moitié de l'humanité ? Notre souci premier, c'est que la Foi chrétienne vive et le communisme ne nous intéresse que dans son rapport à cette Foi. Or, nous l'avons dit : dans des pays comme la Russie, des chrétiens sont sous la domination communiste; dans des pays comme la France, où le gouvernement n'est pas communiste, des ouvriers chrétiens sont dans la mouvance d'organisations communistes. De toute façon, des millions d'hommes, communistes aujourd'hui, sont appelés à être chrétiens. Notre foi chrétienne serait très pauvre si elle ne comptait personne qui eût la hantise du maintien et de la pénétration de la foi dans ces milieux mêmes où une doctrine athée apparaît la menacer le plus dangereusement. Les chrétiens progressistes peuvent se tromper, et nous croyons qu'en certains points ils se trompent. Leur tentative reste une gé-

nérosité à laquelle les a poussés leur foi même. L'enjeu est de telle importance que la tentative doit être traitée avec respect.

Or, ce respect, nous ne le sentons pas. Les subtilités du style, les ironies, les raffinements exégétiques sur André Mandouze, qui, à notre avis, n'est pas tellement « un écrivain qui sait sa langue » qu'un causeur qui transcrit trop rapidement et avec ses imperfections un langage parlé, ne plairont qu'à celui qui a déjà pris parti avant de se renseigner. Elles choquent d'autant plus qu'à l'inverse l'œuvre entière du P. Fessard est citée, évoquée par lui-même avec une certaine complaisance.

Mais ce n'est là qu'une première gêne. Une plus profonde naît de la façon dont les textes sont cités et analysés. Nous ne voulons pas dire simplement cette « psychanalyse » qui prétend découvrir l'athéisme « objectif sous la foi chrétienne subjective ». Nous voulons dire, à un plan beaucoup plus humble, une utilisation des textes dans un sens qui n'est pas obvie.

Faut-il prendre un exemple ? Je le choisirai dans la note qu'André Mandouze publia dans *Esprit* de novembre dernier, et qui a pour titre *Rome et Moscou*. Ce texte ne prend sa signification que si l'on veut bien se rappeler qu'il est écrit en réponse à l'appel du patriarche Alexis, lorsque celui-ci joignit au cri de ralliement, adressé aux chrétiens du monde entier, une critique de la papauté romaine, critique contre laquelle Mandouze s'élève avec toute sa foi. Ces lignes ne s'adressent donc pas seulement aux catholiques de France auxquels elles exposeraient la position des chrétiens progressistes, mais aussi et même en premier aux chrétiens orthodoxes qui vivent en Russie. C'est ainsi que le paragraphe cité page 74 ne fait pas suite, comme le voudrait le P. Fessard, à la défense que Mandouze prend de la

papauté, mais appartient à cette défense même. Dans cette perspective, la distinction finale n'a pas l'impertinence que veut lui donner le P. Fessard. Rappelons-la : « C'est à la doctrine évangélique et non à une méthode d'action économico-politique que nous devons notre appartenance à l'Église comme réalité spirituelle; *guidés infailliblement non par l'ex-cardinal Pacelli, mais par le serviteur des serviteurs de Dieu.* »

Nous avons souligné le passage incriminé. Il est vrai que la distinction pourrait être prise pour une impertinence. Mais elle ne le sera, pensons-nous, que par qui veut la prendre ainsi. Pourquoi ? Parce qu'il n'est certes pas impertinent d'évoquer le cardinal Pacelli pour attester que ce n'est pas à lui que va notre obéissance. Nous ne pouvons oublier le cri de joie poussé par le peuple de la banlieue d'une cité ouvrière où nous étions ce jour de mars 1939 que fut élevé au souverain Pontificat celui qui devenait désormais « l'ex-cardinal Pacelli ». Mais il s'agit d'expliquer à des orthodoxes que les sentiments les plus louables ne suffisent pas à justifier notre attachement inébranlable au siège de Pierre, que cet attachement est commandé par la foi même. il s'agit de rappeler à des chrétiens, dont certains vivent peut-être en des pays aux communications coupées d'avec l'Italie, que l'Église ne peut être que catholique et qu'elle ne peut l'être que par ce lien avec le seul qui garde infailliblement la vérité de la Foi, uniquement parce qu'il a reçu le pouvoir du Christ. Est-il moyen plus éclairant que d'évoquer la grande figure du cardinal Pacelli, et de dire que, si attachante qu'elle soit, elle n'est cependant pas la raison formelle et dernière de notre confiance inébranlable dans le « serviteur des serviteurs de Dieu » ?

3. *Nos questions aux chrétiens progressistes*

Critiquer certaines critiques du P. Fessard n'est pas justifier du coup la position des chrétiens progressistes. Leur formule « progressistes parce que premièrement chrétiens », quoique plus subtile que la plupart de celles qui l'ont précédée, car l'adverbe « premièrement » vient à point détendre quelque peu la rigueur du « parce que », nous paraît néanmoins exposée à plusieurs critiques, à partir soit de l'expérience politique des catholiques français, soit d'intérêts plus généraux.

En France, en effet, que l'on accole le mot de « chrétien » à l'étiquette que l'on voudra, dès lors que cette étiquette désigne un mouvement dont la tactique et l'idéologie relèvent d'autres catégories que les catégories de l'Église, il est fatal qu'on se heurte à une méfiance. Peu importe ici que soit lâche ou serrée la liaison entre les deux mots. Tous, sauf ceux qui pensent en tirer quelque profit politique, se rebiffent, pour des motifs différents il est vrai. On craint ou que la religion chrétienne profite d'une action politique pour envahir des consciences violentées, ou que la foi passe dans l'opinion commune pour une idéologie ou une passion politique parmi d'autres, justiciable comme les autres d'un seul critère de vérité : l'échec ou la réussite politique. On pensait aussi parfois que coller le mot chrétien sur des mouvements voués à des objectifs humains risquait d'écarter les hommes utiles mais méfiants devant toute coloration même vaguement confessionnelle. En France, du moins, l'heure paraissait donc venue de réaliser de bon cœur ce que nous semble imposer notre histoire : le déblocage de la foi et de l'opinion politique. Et nous entendons par là autre chose que le déblocage de telle

option politique. Il y a eu plusieurs essais de cette sorte, mais pour substituer un mythe tout neuf à un mythe fané et démodé. Actuellement on semblait accepter qu'on ne choisît pas son parti politique parce que chrétien ou en tant que chrétien, mais que, parmi les idéologies et les mœurs politiques compatibles de fait avec le christianisme, on choisît celle que l'on croyait, en telles circonstances historiques, mieux adaptée aux fins temporelles qui règlent d'abord la décision politique.

Bien que la foi chrétienne ne reste pas indifférente à la détermination du régime politique ou économique qui commandera à des millions d'hommes, partant à des millions de chrétiens, le choix politique s'avouerait finalement un choix politique, et il paraissait difficile de déduire immédiatement de la foi une spécification politique concrète qui fût convaincante pour l'esprit.

Parce que.

Or, la formule « parce que » semble déduire de la foi même ou de ses comportements immédiats l'adhésion à un mouvement politico-social et tend à faire croire que l'on a du coup la claire vision de ce qui est chrétien et de ce qui ne l'est pas. Est-il étonnant, dans ce cas, que l'autorité hiérarchique fasse une mise au point et rappelle « que seule l'autorité religieuse a droit de juger de l'orthodoxie catholique ». Aussi bien l'Église réagit de plus en plus fortement contre pareils blocages. Elle voit trop bien ce qu'elle y perd : la clarté de la vision de foi dans les âmes. Certains qui n'ont ni l'éducation ni les moyens intellectuels suffisants ne verront pas toutes les nuances avec lesquelles il faudrait affirmer un tel lien, et croiront de leur devoir, en raison même de la foi, d'entrer dans un mouve-

ment dont ils n'apercevront pas le danger. N'est-ce pas d'ailleurs un tel calcul que font implicitement, ceux qui propagent une telle formule ? Ne les voit-on pas chercher à entretenir des relations avec les mouvements spécifiquement catholiques ? Et si le parti communiste est si friand de telles déclarations, n'est-ce pas qu'il compte sur ces équivoques pour attirer des sympathisants, voire des adhérents ?

Mais c'est à la foi de ceux qui proclament pareille formule que celle-ci présente le plus grand danger : celui de mettre leur foi chrétienne au service de leur conviction politique ou bien d'identifier les deux. N'a-t-on pas entendu pendant l'occupation tels militants d'Action catholique ouvrière qui savaient avant guerre émouvoir les foules en présentant le Corps mystique du Christ, user des mêmes accents, employer les mêmes mots pour parler du Secrétariat général de la Jeunesse ou de la Révolution Nationale ? Pareil transfert s'effectue aujourd'hui sur la révolution prolétarienne. Il n'est pas étonnant que l'Église s'émeuve, et c'est vouloir soulever cette émotion que d'énoncer la liaison « progressistes parce que chrétiens ».

Progressistes.

Si le chrétien, en France, est hostile à toute collusion ou du moins à tout collage entre sa foi et une option politique, s'il lui répugne, partout, de mettre entre les deux une déduction trop rigoureuse, à plus forte raison lorsqu'il s'agit pour lui de collaborer avec un mouvement politique dangereux pour sa Foi, tel que le communisme s'affirme vouloir l'être et semble l'avoir été depuis trente ans.

Admettons que l'enjeu et l'objectif du communisme soient humainement grandioses, ce que nous

accordons, et bien faits pour engager une générosité nourrie de christianisme; reste que l'on ne peut sans précautions provoquer la rencontre de deux réactifs aussi énergiques que le christianisme et le communisme, aux méthodes, aux objectifs, aux exigences si difficilement conciliables. Ces sortes d'alliance risquent de devenir des mariages de mantes religieuses ou mieux d'araignées, l'une des deux vidée de sa substance pendant l'accouplement et laissant à la plus forte, pour ornement de sa toile, sa carcasse vidée. Or les « enfants de lumière » sont-ils assurés ici de l'emporter en astuce sur les « enfants de ce siècle », de ne pas se laisser entraîner, sous prétexte de discipline ou d'efficacité ou de souplesse, à des comportements de mensonge, de ruse, de violence systématique, tous procédés dits de bonne guerre? A les adopter, même provisoirement, ne risquent-ils pas de perdre insensiblement la sûreté de leurs instincts chrétiens? S'ils les réprouvent, ne se feront-ils pas expulser comme hérétiques ou ne devront-ils pas abandonner eux-mêmes ces alliés dangereux?

Or, au risque de paraître paradoxal, nous dirons volontiers que la pensée par trop monolithique dont le P. Fessard a donné l'exemple, nous confirme dans le danger que leur méthode fait courir inévitablement aux chrétiens progressistes. Cette méthode, c'est la dialectique marxiste et celle-ci, quoi qu'on en dise, se trouve inspirée de Hegel. On pourrait se demander si le danger du marxisme ne vient pas premièrement de Hegel, de l'impossibilité où met pareille dialectique de reconnaître la transcendance de la Révélation par rapport à tout l'ordre humain. Danger plus certain dans le marxisme du fait que l'athéisme n'est plus cette fois-ci problématique, mais explicitement entériné et professé.

L'allégation qu'il ne s'agit que d'action et non de

doctrine n'est pas une réponse. Car cette action, sur laquelle l'accord est demandé, est dirigée, avec une force et une adresse qu'il serait vain de contester, par ceux qui se proposent d'imposer au monde l'athéisme. Il faudrait être bien fort pour faire le partage entre ce qui ne vise que l'organisation économico-politique (même réduite à un sens matériel qu'elle ne saurait avoir) et ce qui entend établir une vie humaine complètement athée. Il faudrait au moins que l'on se proposât d'user, à l'égard des nouvelles répandues, des consignes données, de la politique menée, d'une critique aiguë permettant de séparer l'ivraie et le bon grain. Or, à cette critique les chrétiens progressistes semblent se refuser. Par le souci (admissible après tout) de lutter contre l'anticommunisme, par hostilité à l'égard de toute anarchie, de tout « trotskysme », on en vient à accepter, à promouvoir avec une docilité, inadmissible cette fois, tout ce qui en tout domaine est décrété par les pouvoirs suprêmes. On en vient à préférer sans plus ample informé les changements brutaux et mêlés d'injustice à ceux qui ne le sont pas, à décréter allégrement que trois générations doivent être sacrifiées pour amener ce « régime idéal » dont on se refuse par ailleurs à examiner la véritable valeur[1].

Nous aimerions, par exemple, que les chrétiens progressistes transportent objectivement au communisme les mêmes catégories qu'ils appliquent au catholicisme. Sans doute la fin n'est pas la même, et le marxisme s'interdit toute transcendance. Il y a cependant des deux côtés une révélation, un corps, une tactique, un imprimatur. Il y a *Le Capi-*

1. Achevant la correction de ces épreuves, nous recevons le dernier bulletin de l'U.C.P., nous sommes étonnés de n'y voir aucune prise de position en face du procès du cardinal Mindszenty.

tal et l'Évangile, l'Église et le Parti, Rome et Moscou. Même si l'on refuse d'interpréter *Le Capital* autrement que dans le Parti, comme l'Évangile hors de l'Église, pourquoi ne pas appliquer au Kremlin les discernements que l'on estime légitimes à propos du Vatican ? D'autant plus que nous en voyons des tentatives parmi des marxistes que de l'extérieur nous jugerions authentiques, tels que les Yougoslaves.

Chrétiens.

On comprend mieux, dès lors, la note où l'*Osservatore Romano* a rappelé la doctrine catholique. Il ne suffit pas de vouloir être chrétien, de professer être chrétien, pour l'être. Seule l'Église est juge de l'orthodoxie de ses fidèles. Et il est à tout le moins délicat de lui définir ici ses limites. C'est à la seule Révélation de Jésus-Christ dans l'Église et à nulle autre doctrine, d'arbitrer les conflits de juridiction qui peuvent naître. On ne peut prétendre d'être « plus » premièrement chrétien parce qu'on est progressiste. Utiliser la dialectique marxiste comme principal ou exclusif outil d'analyse des réalités économico-sociales aidera peut-être le chrétien à poser certaines questions, à faire évoluer certaines casuistiques, mais les conclusions de la dialectique affrontant la foi de l'Église resteront des questions, non des décisions.

Car être chrétien, c'est avoir une vue claire des responsabilités chrétiennes. Toute vocation chrétienne est fraternelle et filiale. Que les chrétiens progressistes, avant de s'engager, songent donc aux frais possibles de leur tentative. Car même s'ils sont capables, eux, les intellectuels, de tenir le coup et de résister soit à l'absorption soit à l'exil, sont-ils

sûrs, quelle que soit l'issue de cette alliance, que les prolétaires chrétiens, les « simples » qui les auront imités dans leur engagement, les suivront dans leur désistement possible ou résisteront mieux qu'eux — ce qui d'ailleurs n'est pas exclu, après tout — à la contamination païenne.

Nous ne sommes pas seuls responsables de notre foi. Nous ne sommes pas responsables de notre seule foi. Ces deux propositions se complètent. D'une part, nous portons la foi de ceux qui mettent en nous leur confiance au seuil d'une grande aventure. D'autre part, nous ne sommes pas les seuls arbitres de nos actes.

Notre foi accepte l'autorité non seulement de frères, mais de pères qui peuvent juger *nos* actes et nous demander des sacrifices au nom des intérêts de la chrétienté tout entière sans que nous puissions juger *leurs* actes. Or, en ce domaine, sommes-nous sûrs que les sacrifices demandés seront faciles, surtout si les circonstances leur donnent l'apparence de maladresses ou de capitulations, et si certaines circonstances encouragent notre propre sentiment à voir derrière les décisions spirituelles l'influence d'intérêts ou de passions moins chrétiennes que le vocabulaire employé ? Ici encore, les intellectuels seront responsables de leurs frères plus humbles, moins soucieux et moins capables de dialectique.

Or, dans l'article que nous avons déjà cité, Mandouze déclare : « C'est à la dialectique marxiste et non à l'Église orthodoxe que nous devons de nous opposer farouchement sur le terrain politique à tous les dépassements de frontière dont le Vatican serait tenté sur un terrain qui ne lui appartient pas. » Même si l'éxégèse que nous avons donnée de la phrase précédente rend celle-ci moins blessante, il n'en reste pas moins que pareilles expressions lais-

sent place à l'équivoque. Qui sera juge en dernier ressort des dépassements de frontière dont le Vatican serait tenté, la dialectique marxiste ou l'autorité de l'Église ? C'est toute la question.

Dans l'Église, le divin et l'humain sont étroitement mêlés, il est vrai. Nous avons dit comment des intérêts humains parfois sordides utilisent la « doctrine sociale » de l'Église dans un sens qui n'est pas le sien. Mais, lors même que ce mélange est dû aux meilleures intentions, il peut poser de douloureux problèmes à notre intelligence et à notre conscience. On sait, par exemple, comme il fut difficile aux temps de Galilée de séparer la vérité de foi de son ancien revêtement cosmologique. De même, qui pourrait soutenir que de son côté le Vatican n'a jamais connu depuis quinze siècles un mélange de politique « divine » et de politiques humaines ? Nous avons tous appris à l'école, même confessionnelle, comment le très chrétien Louis IX avait résisté, en plein XIIIe siècle, à certaines pressions de la politique pontificale; l'Église n'a cependant pas tardé à le mettre au nombre de ses saints. Comme dans les domaines spéculatif ou exégétique, elle peut ici même tirer bénéfice des résistances qu'elle rencontre. Mais elle veut trouver chez le chrétien sensible à ces difficultés la volonté arrêtée d'accepter pleinement sa décision le jour où elle se prononcera avec autorité de façon définitive ou provisoire.

Car lorsqu'il s'agit de faire les partages nécessaires en ces subtils mélanges, le jugement appartient finalement à l'Église seule, et dans l'Église à ceux et à Celui qui ont autorité. Le tout est de reconnaître le moment où elle exige du fidèle une telle obéissance : le Souverain Pontife, en effet, n'intervient pas toujours de la même façon; ses communications diplomatiques à ses légats ou à ses

nonces peuvent ne pas être du même style que ses Encycliques. Il compte sur le jugement averti du chrétien pour reconnaître cette diversité de ses interventions. Mais il demeure, en dernier ressort, le seul juge des discriminations, le seul maître des limites de son autorité. Et lorsque intervient cette autorité, la dialectique marxiste, fût-elle persuadée d'être restée sur son domaine, doit céder le pas à l'obéissance liée à la Foi.

Nous ne disons pas que Mandouze et ses amis ne soient pas décidés à agir de la sorte. Ils ont plus d'une fois déclaré le contraire. Mais il est difficile de laisser passer sans faire quelque réserve des phrases comme celle que nous venons de citer, qui laissent place à l'équivoque.

On ne saurait trop insister sur cette vérité fondamentale, surtout lorsqu'on s'adresse à des chrétiens qui, comme nos progressistes, s'avanceront en des chemins qui ne sont pas sans danger. Nous ne sommes pas sûrs que le Saint-Père ne regarde pas avec une immense affection ceux de ses enfants qui ont pareille audace. Il sait bien que les vertus théologales sont plus vivantes en eux que chez ceux dont l'apathie ne recherche que la tranquillité dans l'au-delà, après l'avoir cherchée sur terre. Mais nul travail audacieux ne peut être mené dans un esprit chrétien si ne demeure pas solidement ancré dans l'âme le vouloir d'être un fils soumis de l'Église et d'obéir au moindre de ses avertissements. Cela ne veut pas dire que l'on obéira aux avis que pourront donner des chrétiens dont l'intérêt n'est pas orienté tout entier vers l'Église, voire des théologiens bloquant leurs raisonnements aux décisions de l'autorité. Mais dès que l'Église parle par la bouche de ceux qui ont l'autorité, le chrétien n'a qu'à obéir; sa foi doit être assez grande alors pour s'en remettre au Christ afin

qu'il continue à Sa façon l'œuvre interrompue. Lacordaire et les catholiques du *Sillon* nous ont montré quels fruits pouvait donner la soumission de la Foi. Il n'est de travail chrétien qu'à ce prix.

C) Le chrétien devant l'alternative capitalisme-communisme

1. *Les dualismes historiques*

Dans les deux paragraphes précédents, nous croyons avoir montré par touches successives que le chrétien ne peut se décider entièrement ni pour le capitalisme, ni pour le communisme, et que cependant sa vocation de citoyen ne le dispense ni de chercher, entre la doctrine sociale de l'Église et son activité personnelle, une méthode plus précise d'analyse des réalités dites temporelles, ni de prendre les engagements qui lui paraissent légitimes dans des institutions ou partis voués à ce qui lui semble être la justice et la paix que le monde donne. Que fera-t-il, alors, quand la dialectique de l'histoire lui paraît ne plus opposer concrètement, *hic et nunc*, que deux grands complexes entre lesquels il croira devoir choisir ?

A l'origine des grandes crises historiques, on trouve souvent, en effet, un dualisme *infra* ou *supra* rationnel, d'ailleurs plus ou moins rationalisé, comme si les marées massives des justices politiques ne pouvaient avoir d'autre philosophie que manichéenne : ainsi les dualismes hellène-barbare, franc-infidèle, mahométan-polythéiste, blanc-coloré, aryen-non aryen. Chaque grand conquérant se double d'un penseur ou d'un théologien; il crée sa dialectique mondiale pour en fanatiser ses troupes;

chaque volonté de puissance crée ses axiomes ou plutôt ses dilemmes, absolus, sans nuances.

Nous croirions volontiers — mais ce n'est là qu'une opinion — que la mentalité du chrétien répudie d'instinct ces dualismes, au nom d'une sorte de dualisme supérieur, et délicat à manier. Il semblerait de sa vocation d'atténuer la violence de ces oppositions, de dire à chacun des partenaires ce qui lui paraît acceptable chez l'autre. Mais il y a eu la chrétienté médiévale, et, depuis, d'autres mythes, d'un dualisme également simpliste, ont également divisé les chrétiens. Ni leur désintéressement n'apparaît historique, ni leur refus des alternatives politiques, ni, en période de crise violente, le succès des tiers partis.

Le chrétien devra-t-il donc s'en remettre à ses instincts, abandonner toute décision à la nation ou à la classe dans laquelle il est né ou immigré ? Doit-il, par exemple, là où la dictature ou le régime politique lui permet un choix et là où la conjoncture ne lui offre qu'une alternative, opter purement et simplement en théorie et en pratique pour ou contre le capitalisme ou le communisme ?

Nous dirions volontiers — ce n'est toujours qu'une opinion — que d'abord et sur le plan même du jugement historique, par une sorte de contamination de ses habitudes proprement spirituelles, le chrétien court le risque de ne jamais s'engager totalement dans une idéologie ou une tactique temporelle, même légitime, même sans dangers immédiats pour sa foi, parce qu'il « en a vu d'autres », parce que, cherchant à discerner avant d'agir, il prend automatiquement du recul. Car, à ses yeux, rien dans les choses humaines qui soit totalement pur ou impur, rien qui ne soit sorti des mains de Dieu, rien qui ne soit utilisable au Malin ou au Péché, rien qui soit définitivement transmuté par

la Chute ou par la Rédemption. Il y a toujours du pour et du contre et la décision n'est pas facile. D'où un certain scepticisme; ou mieux une tendance, congénitale au baptême, j'entends même sur le plan humain, à balancer une expérience par une autre expérience, à mettre en question tout absolutisme de l'action humaine, même si la foi chrétienne n'y apparaît pas encore engagée. Cela rend le chrétien d'un commerce difficile aux non-chrétiens dans une action qui veut des absolus et les décrète.

Si, de plus, il veut porter sur les institutions humaines un jugement proprement, personnellement, juridiquement chrétien, il sentira la même difficulté. Et ce ne sont guère des généralités sur les rapports de la grâce et de la nature qui résoudront son cas de conscience progressiste, car la grâce appartient à l'Esprit de Dieu qui la dispense comme il veut. La logique perd pied plusieurs fois, qui prétend passer rigoureusement des systèmes économico-politiques aux mœurs sociales, ou des mœurs sociales à la morale individuelle, ou de la morale individuelle au comportement chrétien, ou du comportement chrétien à la grâce sanctifiante, et vice versa. Ici, les exceptions sont peut-être la règle. A moins donc que l'Esprit parlant à l'Église ou à sa conscience ne lui impose une conviction ou une acceptation, ou plus souvent un refus pratique mêlé d'incertitude théorique, le chrétien ne trouvera donc ni dans l'histoire, ni dans sa foi, de quoi motiver totalement sa décision concrète.

Ainsi, nous semble-t-il, dans le cas actuel, dans l'option que l'on somme parfois le chrétien de faire pour le capitalisme, ou pour le communisme.

2. *Capitalisme ou communisme*

Ici, mise à part provisoirement toute décision de l'Église, nous avouons, pour prévenir toute confusion, ne pas engager la petite autorité que nous pourrions avoir comme théologiens, et parler en hommes qui voyons dans les divers camps, chez certains militants que nous connaissons, des dévouements différemment inspirés mais également sincères à la cause humaine et prolétarienne. Nous aurions préféré laisser la parole à d'autres. Il nous semble utile cependant d'exprimer certains sentiments inopportuns et qui apparaîtront à beaucoup manquer également d'idéalisme ou de réalisme.

Donc, capitaliste et communiste somment le chrétien qui veut s'engager pour la cause de la liberté humaine, qui veut être « progressiste », de prendre parti pour son idéologie et pour les techniques qui la servent. Et voilà le chrétien bien embarrassé, car il a déjà une idéologie et des techniques assez délicates à manier, et qui veulent promouvoir une liberté, un progrès spirituel, où il voit la seule vraie liberté, le seul vrai progrès.

Dès lors, avant de répondre aux sommations qui lui sont faites des deux côtés, il lui faudra ou bien déduire de la foi chrétienne, ou bien induire de l'expérience chrétienne, lequel lui paraît préférable des deux complexes humains qui lui sont proposés.

Théoriquement, capitalisme et communisme se placent sur le même terrain de la production et de la distribution des richesses. Ils procèdent à des abstractions qui réduisent l'homme au producteur et au consommateur. Une conception inverse des rapports de la science et de l'action économiques les oppose sur les conditions du bonheur de l'homme, sans avoir peut-être définitivement élu-

cidé le problème du bonheur personnel, qui n'est pas un bonheur marginal.

Profit capitaliste et bien commun marxiste, concurrence illimitée et dirigisme illimité sont tous des moteurs de violence et de ruse, contre lesquelles l'Évangile nous met en garde.

Historiquement, le capitalisme après une phase de violence et de cruauté incontestables, légitimée à ses yeux soit par une réaction contre le dirigisme antérieur, soit par une philosophie faussement libérale, a vu ses défauts diminuer sous l'effet de leur violence même et de la réaction syndicale qu'elle a engendrée. Dans une grande nation restée fidèle aux techniques du capitalisme et où l'État a dû parer aux méfaits d'un libéralisme absolu, certains de nos amis dévoués au prolétariat ont vu de magnifiques possibilités ouvertes — pour peu de temps peut-être, qui le sait ? — à la cause ouvrière. Cela n'est pas négligeable. Le capitalisme historique a contre lui et pour lui son ancien passé et sa récente histoire : les conquêtes et les pertes humaines de sa période d'expansion, les conquêtes et les pertes de sa période d'exploitation. Par quelle comptabilité établir le bilan de cette époque du monde ?

Le communisme n'a, lui, qu'un récent passé parmi des nations dont on peut dire sans le lui reprocher qu'elles n'étaient pas les plus évoluées du globe. De ce passé, une comptabilité un peu brutale ne voudrait retenir que les violences, les injustices, les millions de morts qu'il a sacrifiés à sa jeune logique, comme autrefois le capitalisme. (Mais un pareil argument condamnerait toutes les grandes civilisations.) Son présent nous est mal connu : nous manquons et des données et, à moins d'être communiste russe, des catégories les plus élémentaires pour les interpréter. Et quant à cet avenir sur lequel il veut être jugé, qui nous assure qu'il sera

tel qu'il veut qu'il soit? Le communisme va dans le sens de l'histoire, tant qu'il réussit, tant qu'il dispose de la force; mais le libéralisme, même modéré par l'État, fait lui aussi l'histoire. Il a des ressources, et peut s'instruire chez son ennemi autant que le communisme prend des leçons au capitalisme. Le seul critère est ici celui du succès. Les chances se balancent actuellement. Le temps décidera peut-être. Mais quel temps, celui de la possible réussite provisoire du communisme, ou celui que le pendule de l'histoire donnera à son successeur, c'est-à-dire à l'adversaire que la dictature du prolétariat aura dialectiquement engendré? Car, si cette dictature réussit à dominer, si elle supprime tous ses adversaires, si elle résiste surtout à sa possible extension mondiale, si cet empire n'explose pas en féodalité « titistes », si cette nouvelle « œcuménie » ne se disloque pas en autocéphalies culturelles, résistera-t-elle à une nouvelle dialectique qui opposera non plus capitalistes et prolétaires, mais dictateurs et sujets, ou profiteurs et jaloux, ou orthodoxes et hérétiques? Qui nous assure que la dictature du prolétariat s'effacera devant la société sans classes? Qui nous dit, à nous du moins qui voyons dans la nature humaine un péché originel bien plus ancien et bien plus profond que l'appropriation du capital, laquelle n'en est qu'une conséquence; qui nous dit que cette dictature assurera la libération individuelle des prolétaires, que le pouvoir, enfin, n'enivrera plus ses détenteurs, que les tuteurs s'empresseront de rendre et de déclarer majeurs leurs pupilles? Au cours de cet immense exode vers la liberté promise, les déserts, les faims, les souffrances, les soifs, les morts, même prophétisés provisoires, feront peut-être regretter à de nombreuses générations de la caravane humaine les oignons

d'Égypte. La Terre Promise peut aussi avoir ses faux dieux, charmants ou dévorants.

D'ici là il n'est pas sûr que le meilleur moyen pour entraîner à la liberté soit une discipline de fer, ni, pour apprendre le dévouement à la cause commune, d'exaspérer à tout coup les convoitises, ni que le mensonge soit un bon dressage de la dignité humaine. Nous ne voulons pas dire que seul le communisme souffre de ces maux, ni, loin de là, qu'il ne comporte que ces risques : toute institution humaine les éprouve et les fait éprouver.

Mais les ériger en tactique est particulièrement dangereux, les démocratiser aussi, car les moyens ont leur logique propre, surtout lorsqu'ils durent, surtout lorsque, devenant chair, sang et âme, ils arrivent à dominer les répugnances instinctives de ce qui reste chez tout homme de l'image de Dieu

3. « *Positivisme* » *du chrétien*

Ces sortes de considérations n'ont jamais convaincu personne, grâce à quoi l'histoire continue et permet des jouissances capiteuses à ceux qui ont pris parti. Toutes choses ont leur bon et leur mauvais côté. Le communisme aussi. A côté des puissances de dévouement qu'il suscite chez certains, son progressisme peut et veut écraser des valeurs immédiates et concrètement humaines qui ont leur prix. Que plus tard il change, c'est possible, mais, en attendant, est-ce se montrer réactionnaire que de demander aux chrétiens progressistes de manifester dans leur comportement leur attention à ces problèmes qui obsèdent des chrétiens aussi dévoués qu'eux à la classe ouvrière et aussi sensibles à ses instincts ? Est-il en tout cas contraire à l'esprit du christianisme de considérer avant de s'engager les

aspects provisoirement régressifs des divers progressismes ?

L'Église parle, elle a déjà parlé. Elle essaye de faire des distinctions dont la nuance, pour de mauvaises et quelques bonnes raisons, échappe et échappera à ses adversaires, qui n'en veulent pas. Ce ne sera pas la première fois qu'on l'accusera de manœuvres économico-politiques, même là où elle se les interdit. Le XIIIe chapitre de l'Épître aux Romains ne l'a pas empêchée d'être persécutée par l'Empire de Trajan ou de Marc-Aurèle. Ceux qui sont sûrs que l'on ne pense finalement que politique ou économie ne peuvent admettre que certains pensent service de Dieu, ou spiritualité. L'essentiel est que nous souffrions, comme le veut saint Pierre, pour le nom de chrétiens, et non comme voleurs, menteurs ou destructeurs de la paix publique. Nous devons ne pas l'être : Nous ne pouvons pas toujours n'être pas traités de tels par d'autres « moralistes ».

Souhaitons du moins que, dans une période comme la nôtre, la présence, si elle est possible, de vrais chrétiens dans chaque parti, préserve l'Église du danger d'affadissement et évite à l'humanité de terribles souffrances. Faisons, nous, de notre mieux pour unir les catholiques divisés par leurs politiques. Présentons le message du Christ dans toute sa pureté possible, aux plans de la doctrine et de la présence concrète.

Conclusion

C'est par là que nous conclurons, à l'adresse de ceux, prêtres ou laïcs, qui ont accepté dans l'Église une responsabilité d'action ou de pensée. D'où vient que tant de chrétiens et qui, il faut le recon-

naître, sont parmi les meilleurs, regardent avec tant d'espérance vers une doctrine aussi exigeante que le communisme ? On n'a pas tout dit sur eux lorsqu'on a répondu qu'ils entendaient faire face avec efficacité aux exigences d'une transformation sociale nécessaire. Il me semble qu'ils sont également sensibles dans le marxisme à une certaine tension de volonté, à une force contraignante de la pensée. Ne les trouveraient-ils plus dans notre foi catholique ?

Elles sont pourtant toujours dans l'Évangile et dans l'Église sur qui veille l'Esprit. La question se pose à nous de savoir si nous savons les présenter avec vigueur. Sans nul doute, il faudrait savoir ouvrir notre cœur aux nouveautés d'un monde moderne. Cela est peut-être requis. Mais ce n'est pas la première chose nécessaire. Nous pensons au contraire que c'est en affirmant la vérité du Christ dans sa pleine lumière et avec sa radicale intransigeance que nous répondrions alors à cette faim, à cette soif qui ne savent où se satisfaire.

Non point que nous espérions par là donner réponse immédiate au besoin d'action économique, politique et sociale. Cela est le plus souvent d'un autre ordre, nous l'avons assez répété. Mais si la Foi, l'Espérance et l'Amour étaient, dans la mesure possible sur cette terre, maintenus dans toute leur vigueur, les chrétiens qui cherchent trop souvent ailleurs y trouveraient, croyons-nous, l'aliment de leur faim. Il nous faudra là-dessus revenir désormais, « à temps et à contretemps ».

18 février 1949.

J. MAYDIEU,
Z. SERRAND.

Entretien de Pascal et du Père Richard Simon sur le sens de l'Écriture

Si Pascal était mort à soixante ans, comme il aurait dû, et si Richard Simon s'était moins méfié de ces Messieurs de Port-Royal, on se plaît à imaginer la rencontre des deux hommes vers 1678, aux environs de quelque solitude, en présence de M. de Sacy. On lirait à peu près les pages suivantes dans les Mémoires *du bon Fontaine, qui sut gracieusement tenir le rôle de secrétaire, en tant de graves entretiens.*

L'âge, *écrirait Fontaine dans mon rêve,* n'avait pas apaisé la vivacité naturelle de M. Pascal, lequel au demeurant se montrait toujours fort courtois. Après les civilités d'usage, il invita le P. Simon à s'asseoir avec M. de Sacy sous les ombrages d'un grand hêtre, puis il prit brusquement la parole.

— Mon Père, dit-il au jeune Oratorien, j'ai lu la *Critique du Vieux Testament.* J'ai fort admiré l'étendue de vos connaissances, mais je suis entré en de justes craintes pour la solidité de votre foi.

— Me feriez-vous l'injure, répondit le P. Simon, d'en

juger comme Monsieur de Meaux. En quoi ma *Critique* peut-elle vous porter à soupçonner ma foi? Je n'ai fait qu'appliquer à l'Écriture les règles parfaites dont vous m'avez appris l'usage dans votre discussion avec le P. Noël sur l'existence du vide.

— Les Saintes Écritures ne sont pas soumises à l'expérience et à la libre critique d'un chacun, mais matière de foi et s'appuient sur l'autorité divine représentée par l'Église, répondit M. Pascal.

— Certes, je ne serais plus chrétien si je n'en tombais d'accord avec vous en ce qui regarde les origines et l'autorité du texte dûment établi de l'Écriture, dit le P. Simon. Mais nierez-vous que ce texte, une fois sorti de la plume des scribes inspirés, nous ait été transmis par des générations de copistes sujets à l'erreur comme vous et moi, monsieur? Nous serions bien hardis de tenir qu'aucun des éditeurs de l'Écriture n'a pu se tromper. Il faudrait étendre les grâces de l'inspiration jusqu'au bout des doigts des ouvriers qui, de nos jours, impriment la Bible. Cela ne saurait être. Si vous m'accordez que ces hommes ont pu se tromper, il nous faudra comparer les textes, dépister les fautes de traduction, les erreurs des premiers copistes et appliquer les règles de la critique telle que le P. Mabillon les applique aux écrits de saint Augustin et des Pères de l'Église. Vous en conviendrez d'autant plus aisément qu'en vue de votre grand ouvrage contre les athées vous avez consulté Vatable et appris l'hébreu.

— Je crois, mon Père, dit M. Pascal, que si vous en étiez resté à l'application de principes aussi incontestables, personne n'aurait rien trouvé à redire à votre *Critique*.

— Un vrai critique, dit le P. Simon, n'en peut rester

à cette tâche toute élémentaire, quoique fort difficile. Après avoir fixé le texte de l'Écriture, autant que faire se peut, il se doit de chercher à découvrir quels furent les auteurs de ses livres et à quelles dates ils écrivaient.

» Vous le savez, j'ai supposé l'existence de scribes de Moïse. Ce n'est point le goût de la nouveauté et de la fantaisie qui m'y a poussé, mais le besoin de mettre un peu d'ordre dans le Pentateuque et de concilier par l'existence d'écrivains différents les divergences de style et les apparentes contradictions des détails narratifs et des lois. Si je lis d'une part que les Hébreux sortirent d'Égypte après que Jéhovah eût asséché les marais de la mer Rouge par un vent violent, et d'autre part que Moïse en divisa les flots au point que des murailles d'eaux s'élevaient de chaque côté des Hébreux, je serai bien contraint d'attribuer ces deux textes à des scribes différents et de faire dans le dernier la part de l'exagération naturelle à l'épopée. Prétendre que c'est là mettre en doute la véracité divine serait faire preuve d'une singulière cécité du sens de la poésie et d'une bien grande ignorance de la liberté d'expression départie au poète.

» Cette remarque peut s'étendre fort avant. Au moment même où les auteurs inspirés composèrent leurs textes, ils étaient, vous en conviendrez, des hommes et non des anges. Ils se sont exprimés dans une langue humaine. Ils ont parlé l'hébreu. Rien ne prouve que cette langue soit la plus vieille du monde et leur ait été révélée par Dieu. Je les soupçonne fort de l'avoir empruntée aux habitants de Canaan qui la tenaient eux-mêmes de leurs ancêtres. Or, une langue, ce ne sont pas seulement des mots, ce sont des phrases, des tournures de style, des genres littéraires, tout un génie. Et

vous ne sauriez croire combien le génie des langue sémitiques diffère de celui du grec et du latin. Beaucou plus que nous, les Hébreux aimaient les fables telle que celles que publie avec tant de succès M. de La Fon taine.

— J'ai été fort surpris en effet, dit M. Pascal, de vou voir supposer que Job, Esther et Judith pourraient êtr des paraboles.

— Il y en a probablement bien d'autres dans la Bible dit le P. Simon. Nous ne sommes pas choqués pa l'existence de paraboles d'une page, telle que celle d bon Samaritain. Pourquoi le serions-nous si cette para bole atteint la taille de quatre pages, comme le livre d Jonas, ou de six pages, comme celui de Judith? Vou me direz que ces livres ne se donnent pas explicitemen comme des paraboles. Mais peut-être pour leurs pre miers lecteurs ces choses allaient-elles sans dire. La cri tique est l'art de ne pas faire porter à Dieu la respon sabilité des bévues que nous pouvons commettre e lisant son texte.

— Mon Révérend Père, répondit M. Pascal, je vou abandonne par exemple les ruses d'Abraham, afin d se faire passer pour le frère de Sara, les circonstance de la naissance de Moab, l'ânesse de Balaam, la mor d'Olopherne, mais oserez-vous mettre le déluge et l longévité des patriarches au nombre des paraboles? O vous arrêterez-vous en si belle voie?

Le P. Simon se prit à sourire :

— Je m'arrêterai, répondit-il, là où s'arrêtent eux mêmes les écrivains sacrés. Je me garderai de décide à leur place de l'emploi qu'ils ont dû faire de la para bole, de l'image, de la prophétie, de la pseudonymie. Je chercherai à comprendre les textes de mon mieux. Êtes-

vous tellement certain que la Bible affirme l'existence de Noé autrement que comme celle d'un personnage significatif au même titre que l'enfant prodigue ou le pauvre Lazare de l'Évangile? Qui vous assure que le grand âge attribué à Abraham n'est pas une manière toute hébraïque d'évaluer ses vertus? Nos historiens, s'ils écrivaient à la manière des Juifs, prêteraient mille ans à Sa Majesté et ils ne tromperaient que les sots ou les ignorants par cet artifice de style.

» J'en concluerai, monsieur, malgré tout le respect que je dois à votre génie, qu'il faut être bien hardi pour écrire, comme vous l'avez fait, que « Sem qui a vu Lamech qui a vu Adam a vu aussi Jacob qui a vu ceux qui ont vu Moïse ». J'avoue, pour ma part, que je n'en sais rien, car je me garderais de faire dire à la Bible ces choses. Elle ne les dit pas, en dépit d'une grossière évidence, pas plus que M. de La Fontaine n'affirme vraiment que les animaux parlent. La Bible ne dit pas non plus que Moïse a écrit lui-même le Pentateuque d'un bout à l'autre, et si elle le disait, elle l'entendrait dans un tout autre sens que nous lorsque nous disons que M. Corneille a écrit *Le Cid*. La Bible ne dit pas que David a écrit tous les Psaumes, que Salomon a composé les Proverbes, le Cantique des Cantiques, l'Ecclésiaste et la Sagesse, ni que Jérémie est l'auteur des Lamentations. Elle ne le dit qu'au sens où nous disons que Montaigne est le fils de Plutarque, M. de La Fontaine celui d'Ésope, et M. Racine un Euripide ressuscité.

» La Bible n'affirme rien non plus quant à la date d'origine de l'humanité. Les chiffres donnés par elle ont un sens religieux et symbolique, et, de même que j'admire le courage ou l'imagination du sieur Moullard San-

son, géographe ordinaire du roi, qui dessine la carte du paradis terrestre en lui donnant vingt mille pas de diamètre, un petit lac, des montagnes et une pépinière, vous me paraissez, monsieur, bien trop embarrassé par l'effrayante antiquité des dynasties chinoises. J'avoue que, pour ma part, j'accorderai facilement quelques milliers d'années de plus aux archivistes du céleste Empire sans en être le moins du monde inquiet pour la véracité biblique, car elle ne me semble nullement mise en cause.

— Si je vous entends bien, mon Père, répondit M. Pascal, vous pensez que beaucoup d'écrivains bibliques ont usé de pseudonymes célèbres, que plusieurs groupes de scribes ont participé à la composition du Pentateuque et que nombre de ces auteurs ont recouru à des paraboles, ou bien se sont exprimés à la manière des poètes. Vous ne voyez donc pas dans ce que raconte la Bible sur les événements qui précèdent l'apparition d'Abraham une véritable préhistoire des origines humaines, mais vous y trouvez un enseignement religieux sur la création du monde et de l'homme par Dieu, sur le péché originel, sur le salut. Vos arguments méritent l'examen et je me promets de les examiner. Mais que me diriez-vous des prophètes, puisque ce sont leurs écrits qui me touchent surtout dans l'Ancien Testament ?

— Je vous dirai, monsieur, répondit le P. Simon, que les prophètes étaient des hommes de leur temps. Ils n'ont prédit l'avenir que sous des formes intelligibles à leurs contemporains. Le Messie a pris sous leurs yeux les traits des plus grands rois qu'ils aient connu : David, Salomon, Ezéchias, Josias, Cyrus, Zorobabel. J'éviterai surtout de croire qu'ils ont enseigné tout de go les dogmes de la Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption,

les vertus théologales, le jugement dernier et la béatitude céleste des justes. Certains d'entre eux ont peut-être pressenti quelques-unes de ces vérités; ils en ont posé les fondements. Mais, croyez-vous que Job ait cru au péché originel? Il n'en parle jamais, et Dieu sait qu'il parle pourtant. On lui fait même tenir, sur la résurrection, des propos qui sont nés d'une erreur de traduction. Je ne puis souscrire à votre affirmation que l'Ancien Testament enseigne le christianisme. Il le prépare seulement, monsieur, comme saint Jean Baptiste préparait l'Évangile, et quand on prépare la construction d'une maison on en creuse les fondations, mais on n'en élève pas les murs.

— Ainsi, reprit M. Pascal, vous refusez d'admettre avec moi que l'Ancien Testament ait deux sens : l'un littéral et charnel, chargé d'égarer les Juifs et l'autre tout spirituel qui ne visait que la charité.

— Oui, monsieur, dit le P. Simon, je refuse d'admettre ce machiavélisme divin, car je n'en vois nulle trace dans la Bible. L'Ancien Testament n'est pas un chiffre. Il ne l'est devenu que pour notre ignorance du passé. A l'origine, chacun de ces livres se comprenait fort clairement et devait s'entendre au pied de la lettre : la poésie comme de la poésie, la parabole comme une parabole, l'histoire comme de l'histoire. Ceux qui ne comprenaient pas se bouchaient les oreilles pour ne pas entendre et fermaient les yeux pour ne pas voir.

— Mais, dit M. Pascal, vous ne songez pas à nier la place tenue dans les prophéties par les promesses de prospérité temporelle et de pouvoir politique. Jéhovah assure aux Juifs qu'à l'avènement du Messie ils deviendront les puissants du monde. Doit-on prendre ces promesses au pied de la lettre? Et sinon, ne voilà-t-il pas

reparaître cette exégèse spirituelle que vous pourchassez dans votre livre de vos sarcasmes? Expliquez-moi comment vous entendez ces oracles.

Le P. Simon, comme il avait l'esprit fort subtil, répondit à peu près ceci :

— Ces prophéties ont, en effet, monsieur, la clé de votre interprétation de l'Ancien Testament. Mais peut-être oubliez-vous que, pour les Juifs, la prospérité matérielle et la justice morale coïncidaient, en ce sens qu'un homme saint était toujours riche, heureux et puissant. Puisqu'ils ignoraient le bonheur du ciel, Jéhovah se devait de les récompenser sur terre. Il ne le fit pas toujours, comme en témoignent Job et les Psaumes, mais on s'attendait à ce qu'il le fît. Je pense donc que les prophètes, voulant prédire l'avènement d'une ère de justice, ne pouvaient l'apercevoir que sous les traits d'une prospérité matérielle sans mélange. Mieux éclairés qu'eux, nous séparons de sa récompense la pratique de la justice par un abîme qui s'appelle la mort.

— Je l'admets, dit M. Pascal, mais par là vous en revenez à interpréter cette récompense selon les règles de l'exégèse spirituelle. Vous en arrivez à me rejoindre et à penser avec moi que chacun retrouve dans la Bible ce qu'il a dans le cœur. Les Juifs charnels continuent d'attendre un Messie charnel et politique, conforme à la lettre des prophéties. Comment les convaincriez-vous d'erreur, sinon en situant le problème religieux comme je m'y suis essayé dans mes *Lettres pour porter à rechercher Dieu*? L'homme a faim de secours divin et non d'un banquet de viandes grasses. Si Isaïe prédit le festin messianique, je dois l'entendre de l'effusion du Saint-Esprit dans les âmes.

— Je préférerais, répondit le P. Simon, dire que

c'est Jésus-Christ qui a donné par son enseignement ce sens nouveau à la parole d'Isaïe. Avec l'Église, je tiens pour juste l'interprétation de l'Ancien Testament par le Nouveau, à condition de maintenir que cette exégèse est une création du Nouveau Testament, une révélation nouvelle qui joue le rôle d'un foyer de lumière que l'Ancien Testament réfléchit dans son miroir. Si la loi de Moïse, les écrits des Prophètes et des Sages, les Psaumes peuvent être les miroirs de l'Évangile, c'est qu'ils étaient préparés à en recevoir la lumière, mais ils ne l'irradient pas d'eux-mêmes. Ils renvoient sur l'Évangile une lumière qu'ils en reçoivent.

— Ainsi, mon Père, reprit M. Pascal, j'aurai bien le droit, avec toute la tradition chrétienne, de voir l'image de Jésus-Christ transparaître dans les figures du Vieux Testament, d'affirmer que les rites de l'ancienne loi et les sacrifices que les événements de l'histoire d'Israël sont figuratifs, de voir en Abraham Jésus-Christ père, en Moïse Jésus-Christ législateur, en David Jésus-Christ roi, en Salomon Jésus-Christ juge, en Isaïe Jésus-Christ prophète, en Job Jésus-Christ souffrant.

— A condition, monsieur, de bien savoir que vous enrichissez par là les textes du Vieux Testament, que vous les dotez d'une richesse qu'ils n'avaient pas, et que cette richesse nouvelle ne doit pas vous éblouir au point de vous rendre insensible aux trésors plus modestes mais combien précieux de leur sens littéral, premier, voulu par Dieu.

» Pour bien nous entendre, distinguons, si vous le voulez bien, entre les rites de l'Ancien Testament, ses personnages, son histoire et, d'autre part, les textes qui digèrent à propos de ces rites et nous rapportent cette histoire.

» Les rites de l'Ancien Testament et ses personnages sont symboliques, me dites-vous, et vous voyez en eux des images de Jésus-Christ. Noé, c'est Jésus-Christ qui sauve les hommes du désastre; Josué c'est Jésus-Christ conquérant le royaume de Dieu. En adoptant cette vue symbolique de l'histoire, vous cessez de faire de l'exégèse de l'Ancien Testament, vous devenez un théologien et un philosophe. Vous êtes sorti du royaume de la Bible proprement dite. Car la Bible, ce sont des textes, et ceux-ci continuent de n'avoir qu'un sens, le sens premier littéral, celui qu'entendait l'écrivain sacré.

» Quant aux rites de l'Ancien Testament que vise l'unique sens de ces textes, vous me paraissez en faire trop bon marché. Vous n'y voulez voir qu'un tissu de symboles assez grossiers des réalités du Nouveau Testament. Vous déniez toute valeur religieuse aux sacrifices de la liturgie mosaïque entendue dans l'étroitesse de la lettre. Je ne suis pas de votre avis, et il s'en faut de beaucoup. Je préfère de l'homme une idée plus humble. Ces rites de l'ancienne alliance étaient charnels, certes. On y sacrifiait des bêtes en des scènes de boucherie sans élégance. La circoncision était une opération assez humiliante. Mais je m'assure que l'homme est chair autant qu'esprit. Ces cérémonies prétendues toutes grossières et qui n'ont à vos yeux de valeur que symbolique, n'oubliez-vous pas leur profondeur spirituelle, même quand on les considère en elles-mêmes. Origène, l'inventeur de l'exégèse spirituelle, ne voulait voir dans la circoncision qu'un symbole du baptême, mais il s'est castré. Vous avouerez que c'était là revenir un peu brutalement à la lettre et se traiter soi-même comme saint Paul invitait à le faire ses ennemis judaïsants de Galatie.

» Notre liturgie n'est pas non plus toute spirituelle. La loi juive devait conduire à la charité, dites-vous. J'en tombe d'accord, mais la charité a mille formes différentes, et celles qu'elle revêtit sous l'ancienne Loi ne me répugnent pas. Les processions du Temple, le culte de l'Arche, le sang des taureaux et des veaux, les purifications me semblent d'assez dignes manifestations de *caritas incohata*.

— C'est bien possible, mon Père, répondit vivement M. Pascal, mais vais-je redevenir Juif et balbutier avec eux alors que je possède en Jésus-Christ la *caritas perfecta*? Comment voulez-vous que moi, chrétien, je cherche autre chose dans la Bible que Jésus-Christ? Jésus-Christ est le véritable Dieu des hommes. Quand un malheureux se trouve au seuil de la mort, que lui importe de savoir si la baleine de Jonas a existé, si Loth a violé ses filles, si la circoncision était bonne ou mauvaise, mais il lui importe de savoir si Jésus-Christ peut le tirer du néant. De la Bible, je ne retiens que cette main de Dieu, tendue sur un gouffre infini. Cette main, je la vois transparaître, à toutes les pages de la Bible, dans le récit de la création, elle modèle l'homme, elle se dresse sur Sodome en feu, sur les flots divisés de la mer Rouge; elle se pose sur l'épaule des prophètes, elle touche la chair saignante de Job. Je suis bien trop misérable sur terre pour aller perdre mon temps à des vétilles concernant l'usage par Dieu de la grammaire hébraïque. J'ai mieux à faire; je dois pour mon compte revivre l'aventure du salut ou de la perdition.

M. Pascal s'échauffait. Mais il avait pris la résolution de surveiller son humeur et se tut brusquement. Comme le P. Simon ne répondait rien, M. de Sacy, qui les avait écoutés jusque-là sans rien dire, prit doucement la parole.

— Je suis confus, dit-il, d'interrompre la communication des deux plus grands savants esprits de ce siècle, mais il me semble qu'à vous deux vous feriez un excellent lecteur de la Bible. Vous, monsieur, dit-il en se tournant vers M. Pascal, vous nous avez donné une admirable apologie de l'Écriture. Vous en avez découvert à nos yeux la trame divine et le fil conducteur. La Bible, depuis le premier mot de la Genèse jusqu'au dernier de l'Apocalypse, a été écrite pour nous révéler la charité divine. Mais vous avez glissé sur les mille petites difficultés des livres saints. Vous en avez vu seulement, si j'ose dire, le côté infiniment grand, l'aspect angélique et céleste, l'âme.

» Quant à vous, mon Père, vous nous rappelez justement que l'Écriture a un corps, vulnérable comme tous les corps : un corps fait de mots, de paroles corruptibles non en elles-mêmes, mais parce que livrées à des hommes qui peuvent se tromper en les recopiant ou en les traduisant. Vous nous avez montré comment, dès sa naissance, l'Écriture participait de l'humaine condition, que Dieu pour nous parler avait dû se faire enfant avec les enfants, et balbutier pour ne pas trop nous éblouir. Mais peut-être, vous êtes-vous trop attaché à l'investigation de ce côté « infiniment petit » des saintes lettres. Les arbres ne risquent-ils pas de vous masquer la forêt ? Ne vous arrive-t-il pas d'oublier que c'est de la parole de Dieu qu'il s'agit, perdu que vous êtes dans la solution des problèmes de grammaire ?

» J'imagine que, dans la prochaine édition de ses *Lettres pour porter à rechercher Dieu*, M. Pascal en écrira une sur l'art de la critique appliqué aux Livres saints. Ce sera pour lui l'occasion de comprendre encore mieux les préjugés des libertins et des athées pour les

dissiper. Ces nouveaux disciples de Montaigne ne négligent pas tant que nous pourrions le croire les difficultés du déluge et de la baleine de Jonas. Ils ne sont pas prêts d'accorder à M. Pascal que les massacres de Josué sont d'évidents symboles de la rédemption. Un orage se prépare peut-être de ce côté et le P. Simon n'a pas tort de veiller au grain.

» Mais il aurait tort de s'en tenir trop obstinément à son travail critique sans couronner son œuvre d'une histoire de la révélation en Israël. Il est mauvais de rester en route, et plus la route de la connaissance critique des Saintes Écritures est tortueuse et raboteuse, plus il est nécessaire de dresser à l'horizon le sommet du Sinaï où parle Dieu. Sinon, comme les Hébreux abandonnés à eux-mêmes, l'on risquerait de finir par adorer le veau d'or sous les traits de sainte Philologie.

Le P. Simon se mit à rire. Il découvrait avec étonnement que ces Messieurs de Port-Royal avaient autant d'esprit que les Oratoriens. M. Pascal sourit lui aussi. Mais, reprenant sa gravité, il se passa la main sur le front. Ses interlocuteurs devinèrent qu'il était repris de ses grandes souffrances de tête. Il se domina, comme il en avait l'habitude, et, lentement, à voix basse, il reprit la parole.

— Je crois, pour conclure, dit-il, qu'il faudrait appliquer à l'Écriture ce qu'on peut dire de Jésus-Christ. Il y a trois ordres de grandeur : celui des corps, celui des esprits, celui de la charité.

» L'Écriture appartient à l'ordre des corps, parce qu'elle est faite de mots humains. La critique textuelle exerce son empire sur ce royaume du corps de la Bible. Elle doit nous débarrasser des fausses lectures, des traductions médiocres, des erreurs. Un vaste champ lui est

ouvert. Mais le meilleur critique du texte n'accédera peut-être jamais à l'intelligence de ce texte, car cela dépend d'un autre ordre : celui de l'esprit.

» Car l'écriture appartient à l'ordre spirituel, puisqu'elle est œuvre de l'esprit humain. Il faut comprendre la valeur de ses lois, la poésie de ses paraboles, l'harmonie de ses récits, la profondeur de ses pensées, le son déchirant de ses appels. C'est le royaume du cœur et du sentiment qui saisissent, sans explication, la beauté.

» Enfin et surtout, l'Écriture s'étend royalement dans l'ordre de la charité. Cet ordre est aussi infiniment élevé au-dessus des deux autres que l'ordre de l'esprit est élevé au-dessus de celui des corps et que l'ordre des corps est élevé au-dessus du néant. L'ordre de la charité est celui de la grâce et de l'inspiration; celui où, infiniment par-delà les détails de la lettre et la beauté de l'Écriture, notre âme perçoit le caractère divin de la parole de Dieu et s'éclaire des lumières du Saint-Esprit. On quitte le royaume de la raison du critique, celui du cœur du poète, pour entrer dans l'empire de la prière.

M. Pascal parla assez longtemps sur ce sujet avec un feu extraordinaire. Le P. Simon était frappé d'un grand étonnement. Il avait bien entendu vanter l'éloquence de M. Pascal, mais son attente était dépassée et il lui semblait ouïr un prophète. Il était sincèrement ému.

— Ah! s'écria-t-il quand M. Pascal eut terminé, je vois, monsieur, que vous me passez de loin et si vous entrepreniez l'étude attentive de l'hébreu, vous deviendriez le plus grand critique de ce temps.

M. Pascal frappa sur la table.

— Mon Père, répondit-il, le plus grand critique de

tous les temps, s'il n'a pas la charité, que peut-il être d'autre qu'un misérable?

A quelque distance passait M. Hamon, courbé par l'âge. M. Pascal s'était levé et avait pris le P. Simon par la manche :

— Tenez, lui dit-il, en lui montrant la silhouette du bon vieillard : celui-là en sait plus que nous deux. Il va porter du pain aux pauvres et, tout le long de la route, il parle à Dieu comme à son ami. Et il le voit.

Sur ce, l'entretien se termina. Pendant que M. Pascal reconduisait le P. Simon, M. de Sacy, me prenant à part, me dit :

— Nous avons décerné de grands éloges au P. Simon; mais je vous défends bien de lire son livre, vous êtes trop jeune.

Il est vrai que je n'avais alors que cinquante-quatre ans. Mais, depuis ce jour, — *ajoute le bon Fontaine, qui est mort à quatre-vingts ans passés,* — j'ai toujours observé scrupuleusement la défense de M. de Sacy et je n'ai même jamais voulu regarder la couverture de cette fameuse *Critique du Vieux Testament* qui fit tant de bruit et allumá pour longtemps la sainte colère de Monsieur de Meaux.

J. STEINMANN.

Le Satan pharmaceutique

Il n'est pas de ville provinciale qui n'ait ses intellectuels — le contraire serait aussi ridicule que de vouloir l'apprendre à quiconque — ni, non plus, qui ne possède son groupe d'intellectuels pourvu de rites et de rouages. Ces groupes, si on les choisit littéraires, sont généralement agrégés autour de médecins. Rien de paradoxal, là, si ce n'est précisément la généralité de l'observation et si l'on songe à une double explication. Explication psychologique d'abord. Il arrive souvent — on appelle cela quelquefois « la loi de l'évasion » — que l'esprit éprouve le besoin de se nourrir d'autres aliments que ceux que lui donne la vie professionnelle. Il a besoin de dimanches, de dessert, d'un certain luxe. Comme l'ouvrier va au cinéma, le médecin ouvre un roman.

La deuxième explication porte, de très loin, sur le caractère rationaliste de la civilisation occidentale et en particulier sur l'évolution de l'outil s'exerçant sur la littérature, qui est la critique. Or, la critique, depuis un demi-siècle, semblable en cela à tous les instruments de connaissance, est devenue un mode de connaissance, c'est-à-dire un univers autonome, fermé, vivant de sa propre substance et faisant alors appel, pour les digérer, à des instruments d'action particuliers à d'autres disciplines. Il arrive, à la fin de cette évolu-

tion, que la critique se jette corps et âme dans le rationalisme : elle devient une science d'abord, elle devient scientifique ensuite.

*
* *

En ce presque milieu du siècle, la Science, déesse rutilante, vierge folle, sorcière à étincelles, règne dans tous les domaines qui ont été donnés à l'homme depuis le commencement, là même où il était écrit qu'il ne devait se servir que de ses mains ou de son cœur.

L'évolution de la Critique dite scientifique est pareille à un météore, mais alors qu'elle croit aller vers la lumière, vers la *source de la lumière*, elle tombe de falaise en falaise, en une chute terrible où elle se brise elle-même, brisant en même temps tous les signes de grandeur humaine. Après son passage, plus rien ne demeure entier, solide. Le *tout* n'existe plus : il n'est que des fragments ou des débris. Le génie, on l'a disséqué comme un muscle que le scalpel fouille, le talent est une amande qu'il suffit de gruger. La grandeur « littéraire » est pareille désormais à un sujet, un cas, l'un de ces types sur lesquels des docteurs en blouse blanche se précipitent en se bousculant : elle appelle le laboratoire et la table d'opérations. On n'est plus capable de donner aux grands créateurs qu'un temps glacial, carrelé, nickelé. L'alchimie était préférable, malgré son soufre ou son phosphore.

Cela commença par l'histoire; or, la critique historique se disait scientifique. Puis ce fut la psychologie et qui se proclamait psychologie scientifique. Aujourd'hui, après le stade de la psychanalyse pure, voici le règne de la médecine tout armée d'instruments métalliques, d'ou-

tils tranchants. Littérature, donne-moi tes tripes ! Voilà qui est fait. Si nous avons une littérature sans entrailles d'un côté, toute pleine de borborygmes, de vomissements et d'intestins de l'autre, vous saurez pourquoi.

*
* *

Mais faut-il qu'il soit magique, ce mot de « scientifique », pour que les prêtres, même ceux de la province des lettres, l'idolâtrent si follement et lui offrent tout leur encens !

Déjà, un livre comme *Le Style au Microscope*, signé Criticus, à la N. R. C., 1934, était dangereux. Éplucher phrase par phrase est vain et inutile. Nul talent qui ne puisse demeurer debout, nulle beauté qui ne puisse subsister dans ce climat. Déjà, c'était le scalpel. Quand la psychanalyse fit son entrée en littérature, l'on pouvait se demander s'il resterait quoi que ce fût dans le magasin de faïence après le passage du troupeau d'éléphants. Le temple est devenu une clinique, je crois qu'il était préférable que les marchands y fissent leurs affaires. Son marbre y gardait trop souvent une étouffante couche de poussière, j'en conviens : aujourd'hui il est plein de taches de sang et tout pentélique est souillé de sanguinolents débris. Marbre veiné, certes !

Mais, je vous le demande, que préférez-vous ? Le petit lumignon rouge, la petite lueur d'huile étaient misérables et n'éclairaient que fort peu, il est vrai, et l'on heurtait des fantômes dans ces ténèbres aromatiques : fallait-il pour cela disposer des ampoules électriques sur l'autel, des phares sur les chapiteaux, des rampes au néon partout ? Quelle différence fait-on encore entre

un temple et une vitrine, entre un temple et un dancing ?

Lorsque Freud écrivait son étude *Délires et Rêves dans un ouvrage littéraire : La Gravida du Jensen,* il était difficile d'y voir autre chose que le désir du théoricien d'agrandir son domaine et, plus encore, le réflexe d'un esprit qui veut être logique avec lui-même. Mais sont venus les fidèles, les disciples, cette affreuse race des fanatiques. Nous avons lu les deux gros volumes de l'*Edgar Poe* de Marie Bonaparte[1] : qu'y avons-nous gagné ? En quoi le génie de Poe nous est-il livré, lisible et clair comme une carte scolaire et pourquoi croirions-nous qu'il est possible d'ainsi le lire ? Nous avons, certes, d'excellentes biographies infiniment fouillées, extraordinairement complètes; trop fouillées, trop complètes, et qui salissent les doigts. Un Dr Petit et un M. Lauvrière m' « expliquant » le génie de Poe par l'opium, un Dr Bénassis (*Revue thérapeutique des Alcaloïdes*) me soutenant que Poe était atteint de la maladie de Basedow ne m'ont pas nourri. Et c'est parce qu'ils ne le peuvent pas. Le créateur crée la lumière, mais qui cambriole sa vie, déshabille l'homme qu'il renferme, reviendra les bras chargés d'une telle masse de résidus trop humains que cette masse visqueuse, opaque, sera bientôt assez forte pour éteindre toute lumière. On veut éclairer *les racines de la lumière* : on n'aboutit qu'à un écran.

***

Aussi bien, ce n'est pas tant à la psychanalyse que

1. Éditions Denoël, 1933.

nous en avons qu'aux psychanalystes, qu'à cette tache d'huile, cette boule de neige. Voyez, depuis dix ans, la crue, l'inondation : on veut absolument, avec fureur, expliquer le génie littéraire livré, lui aussi, à la mécanisation. Le Collège de France (y compris Valéry, qui y a fait plus de mal que de bien) offre un bel exemple de la marée explicative. Observez que la chaire d'histoire de la *Langue* et de la littérature française est devenue chaire d'histoire des *créations* littéraires en France. Créations, créations, secret de création à percer à tout prix, il ne s'agit plus que de cela. C'est l'aventure de la révolte des anges, l'aventure de Satan et il n'est pas étonnant, nous le verrons plus loin, que cette recherche se fasse avec un doux satanisme d'entêtement, se place enfin sous le signe de Satan.

Naguère, nous connûmes la théorie classique, théologique de l'inspiration; plus tard, la théorie physiologique — avec son grotesque cimier, cette énorme farce nommée phrénologie; maintenant, de Charles Chassé à Jean Pommier — qui démonte Flaubert comme une montre — voici la critique maudite, la révolte des anges. Bardé de sa « notion de complexité », Jean Pommier a déclaré à Paul Guth : « Je suis rationaliste »; il a dit : « Je voudrais arriver à déterminer, d'un côté la sensibilité de Flaubert, de l'autre son imagination. J'irais jusqu'à préciser son acuité visuelle, etc... »; il a dit aussi : « N'y aurait-il pas un rapport entre la pléthore sanguine de Flaubert et ses créations ? » Est-ce ridicule, est-ce sinistre ?

Venue de la psychanalyse ou continuant l'éternel voyage icaresque du rationalisme pur, la nouvelle critique peut prétendre vaincre Dieu en dansant, autour du poteau où elle a cloué le cadavre de la création, sa

danse du scalp, sa valse lubrique, tandis que sa blouse blanche se macule voluptueusement de rouge. Elle ne demeure plus littéraire que par le sujet de ses fureurs doctorales. Ou bien plonge la littérature dans une lumière électrique qui n'est pas de son ordre. Dans l'un et l'autre cas, elle encombre les lettrés de mille ouvrages complètement inutiles.

*
* *

Telle est l'évolution : de la critique satanique à la critique satanisante. On jure d'abord que la présence de Satan est nécessaire à l'œuvre d'art, par un curieux aveu spontané et aussi parce qu'on projette dans l'œuvre d'art, pour mieux la joindre, le personnage majeur qui préside aux destinées de l'arme critique; et, bientôt, on ne peut plus se passer de Satan, qu'on amène de force, s'il n'est là. Depuis William Blake, depuis que Gide a dit : « Il n'y a pas d'œuvre d'art sans la collaboration du démon », nous ne cessons de descendre la pente qui nous conduit vers cet antre qui voit brûler l'incendie de la création. « L'art ne sert pas Dieu, écrit Stanislas Fumet, il l'imite... Les gens qui disent que l'art imite la nature ne le connaissent pas. Il imite la *création.* » Et puisqu'il s'agit de faire *comme* Dieu, qui, sinon Satan, serait plus utile? La critique ne fait que peindre une vaste fresque qu'elle intitule voluptueusement, comme André Brincourt son livre, *Satan et la Poésie* — Satan, qui est la muse des critiques.

André Brincourt est dans la parfaite orthodoxie : l'œuvre d'art, soutient-il, est contre nature, l'art est l'Antinature. Et il peut appeler à l'aide certaines ailes

brisées des poètes maudits. Mais il y a blasphème. L'énorme succès populaire qu'obtient Satan aujourd'hui, comme le vaste recours critique aux valeurs sataniques, ne font que prostituer d'extraordinaires lignes d'effort vers Dieu. Le Satan Critique n'est pas le Satan de Baudelaire et de Dostoïevski, qui est proprement un génial écartèlement et qui n'autorise pas Goebbels à déclarer, confondant deux ordres inconciliables que « le nazisme a réalisé en politique ce que Dostoïevski ne réussit à faire qu'en littérature ». Le Satan Critique est plutôt la conséquence de cet abus extrêmement clair : considérer Baudelaire et Dostoïevski comme des prototypes, en tirer une fabrication mécanique, à la chaîne, de satanismes bon marché. Satan, à ce titre, n'est plus qu'une habitude, un déclic, un jeu d'amour et de hasard. Le dernier livre de Denis de Rougemont a pour titre *La Part du Diable*; le dernier roman de Maurice Dekobra s'appelle *Quand Satan refuse du monde,* et le premier de Raymond Dupin *Échec au Diable.* Quant à l'œuvre de Georges Bernanos, auteur de *Sous le soleil de Satan,* et de Julien Green, auteur de *Léviathan,* on sait qu'elle est hantée par le diable.

Ce qui est grave, ce n'est pas le succès du Satan romanesque et toujours un peu romanichel; ce qui est grave c'est J. Massin écrivant *Baudelaire entre Dieu et Satan,* ou J. Fretet, *L'Aliénation poétique,* critiques qui respirent délicieusement l'odeur du nouveau Dieu le Père des lettres et contribuent, sans nul doute, au développement de ce climat où meurent les fleurs et ne peuvent vivre que les monstres. Et voici venir la *Poésie du cauchemar.*

Je ne nie pas le caractère originellement pathologique de certaines œuvres contemporaines ou précontempo-

raines; il n'est pas douteux, d'autre part, que certains créateurs sont en grand partie responsables de l'exégèse. Edgar Poe, il est vrai, ouvre d'abord la voie, et William Blake. Et Proust, Proust dans son air médicamenteux, Proust toussotant et crachant préfigure librement le climat dans lequel on tente de l'enfermer : close et viciée était sa chambre, telle est la boîte que la postérité lui destine. La création, dans une certaine mesure, va vers la médecine, dès lors que son voyage favori glisse du particulier au singulier, du singulier au pathologique. Ce contre quoi nous protestons, c'est la fièvre avec laquelle la médecine a répondu à cet appel, si appel il y a.

***

Considérez le nombre d'écrivains médecins ou de culture médicale : Sinclair Lewis, A. J. Cronin, Axel Munthe, Gertrude Stein, pour les principaux et, en France, Louis Aragon, Céline, Jules Romains, André Breton, Bedel, Durtain, Roger Martin du Gard, Georges Duhamel, Sarane Alexandrian, Albert Leprince, Marcel Sauvage, Jacques Deval, Alex Comfort, Jean Faurel, Bernard Halda, André Soubiran, Gaston Baissette (lauréat du Prix de la Guide, après avoir été remarqué au premier Prix de la Pléiade), Louis Maisonneuve (lauréat du Prix Francis-Jammes) et bien d'autres. Voyez l'étude de Gaston Baissette, *Le Roman et la Médecine*, dans *Confluences*, n°s 21-24; voyez le numéro spécial de la revue *Formes et Couleurs, Médecine et Littérature*, n° 3, 1934.

***

Nous avons vu le nombre remarquable de romanciers

médecins, mais, pour la plupart, la médecine ne leur est pas thème romanesque primordial. La médecine devenue sujet d'art, on la trouve dans le roman de Louis Maisonneuve, *François, médecin de campagne*; dans celui de Jean Faurel, *Les Reposantes*, qui indique que la Salpêtrière devient peu à peu le Vatican du roman moderne; dans *Carluc* de Paul Bourdin, étude romanesque de névroses et psychoses dans laquelle nul personnage ne peut s'incarner et vivre; dans *Leur Liberté* d'Alex Comfort, histoire d'un médecin allemand; dans *Les Hommes en Blanc*, roman d'André Soubiran (Sidney Kingsley à donné une pièce sous le même titre et dans la même ligne); dans *La Citadelle*, de Cronin, ou *La Vie des Martyrs* de Duhamel. Le public, croyant saisir dans ces œuvres une proximité inégalable de l'humain, leur fait un solide succès et les médecins, croyant saisir dans ce moyen d'expression une valeur d'équilibre et un nouveau plan de recherches, parviennent vite à la plus grande des coquetteries : ils tiennent leur journal. Voyez *Le Journal intime d'un Médecin*, de Bernard Halda, *Le Journal d'un Médecin malade*, de René Allendy, *Les Paroles d'un Médecin*, de Duhamel. Nous verrons plus loin que, continuant dans cette voie, les médecins d'aujourd'hui établissent que le merveilleux scientifique est généralement un merveilleux médical toujours s'extravasant, en dépit du maladroit pamphlet de Van der Meerch, *Corps et Ames*.

Maintenant, la critique est une littérature de médecins, il est aisé de le montrer. Quels sont les meilleurs ouvrages de critique que nous ayons à notre disposition ? Ceux-là mêmes qui tiennent que le génie est une maladie.

Le Dr Logre, auscultant le *De Natura*, révèle que

Lucrèce était atteint de « psychose maniaque-dépressive »; le Dr Jean Fretet traite Mallarmé, Rimbaud et Proust en grands malades; le Dr Pierre Loo applique à Villon la psychanalyse et conclut à la névrose sociale et masochiste; Jean Mottron, tout au long d'un *Rabelais et les verollez très-précieulx*, étudie les rapports de la syphilis avec l'œuvre du grand Chinonais. Et nous voici lancés dans l'ébouriffante aventure. Le point de départ, c'est naturellement Lombroso, dont l'équation génie = folie a fait fortune. Et puisqu'il existe désormais une collection de critique littéraire envisagée du point de vue médical, jusqu'où n'irons-nous pas? Le point d'arrivée, c'est *L'Esthétique du Pathologique* - ouvrage de Gabriel Deshaies.

*
* *

C'en est fait. La science a renversé ses derniers obstacles, au-delà de la dernière ligne de la matière, poursuivant superbement sa route illuminée. Son dernier sacre fut la plus formidable explosion qu'on vit jamais. Qui l'arrêterait?

Écrivains, avez-vous la conscience tranquille? Écrivains, êtes-vous sûrs de l'avenir?

Le médecin est roi, mais ce n'est qu'un préfet, Satan est roi, mais ce n'est qu'un fronton. Les bonds de la déesse Science la conduiront au trône dont il doit être écrit que, taillé primitivement pour que l'homme s'y installe et y chante sa propre gloire, il sera bientôt sculpté dans ce que l'homme a de plus précieux : ce que l'âme lui donne et que ses pouvoirs passagers ne lui retirent pas. Il se crée déjà un certain climat romanesque, encore installé dans la sous-littérature, mais qui

ne manquera pas de déborder de son vase, et placé sous le signe d'une psychose de l'an 2000. On ne croit plus qu'en ce qui dépasse l'homme; on ne tremble plus que devant ce qui est capable de l'écraser. Quand on idolâtre Science, c'est fanatiquement, comme Dieu; quand on a peur de Science, c'est terriblement, comme de Dieu. Wells était un enfant innocent : les innombrables romans d'anticipation paraissant aujourd'hui savent trop bien quelle puissance ils flattent, quel appétit morbide de catastrophe et quel esprit d'abdication ils excitent dans le public. Et ce genre d'idolâtrie du fantastique scientifique, aussi puissant que le merveilleux chrétien, aussi fécond qu'une champignonnière, construit peu à peu les fondements d'une religion qui sera celle de la seconde moitié du XXe siècle. Il faut bien saluer Faust, puisqu'il est notre héros et notre maître.

Parallèlement au culte de la science, assez puissant pour susciter le délire de la Grande Fin, il se crée une vaste entreprise d'utilisation romanesque et pschologique de la mythologie scientifique. Mille romanciers assoiffés boivent à la psychanalyse jusqu'à l'éclatement et beaucoup d'entre eux sont des poètes qui veulent ouvrir au roman des horizons nouveaux et ne parviennent qu'à le déshumaniser.

Troisième point, il se crée un abondant recours au merveilleux scientifique, de qui on semble attendre l'héritier de la magie, le succédané poétique, un moyen économique et grandiose de rejoindre la surhumanité — ou de la susciter. Mais ni dans la pièce de Philippe Hériat, *L'Immaculée,* où la parthénogénèse tient lieu de divinité, ni dans le scénario de Henri Troyat, *Le Château de la dernière chance*, qui met en scène un savant changeant à son aise les caractères, ni dans *Les Cer-*

veaux cambriolés, roman du Dr Albert Leprince, dont le personnage principal est un docteur, docteur qui photographie les âmes, rend la vue aux aveugles, transforme un singe en homme et greffe les cerveaux, on ne rencontre le pouvoir *humain* d'une magie poétique assez forte pour nous enrichir. C'est d'abord que le merveilleux scientifique est littérairement un cul-de-sac, dès lors qu'il lui faut demeurer dans le réalisme pour obéir au scientifique au moment où il est dans la nécessité de traduire ce qui dépasse le réel.

Cet échec, on le voit bien dans la pièce de Charles Morgan, *Le Fleuve étincelant,* sans doute l'ouvrage le plus faible de son œuvre. On le retrouve dans certains ouvrages d'Aldous Huxley, *Le Monde de la Lumière* et *L'Éternité retrouvée,* utilisation du spiritualisme renforcé de cynisme. Échec qui prend une autre forme lorsque la volonté de l'auteur est de fouiller les âmes et les corps dans leurs zones les plus reculées, car cette recherche ne donne naissance à aucun caractère et finit par saper toute possibilité de simple psychologie. J'en veux pour preuves *Docteur Hinterland,* pièce de Jean Josipovici, où l'on trouve un docteur, deux psychiatres, une amnésique qui, par le chemin de la folie, essaient d'atteindre l'au-delà mental; *Le Bar de Minuit passé,* de Pierre Humbourg, histoire d'un aveugle à qui l'on greffe la cornée d'un assassin et qui prend bientôt la personnalité du guillotiné... Ces romans sont quelquefois sauvés par le talent de leurs auteurs, dans la mesure où ce talent ne doit rien à une érudition médicale plus ou moins sûre, mais, dès que le cours de l'œuvre dépend du parti pris de connaissance scientifique, un lamentable échec se dessine : celui d'une littérature qui n'a cru pouvoir avancer au-delà de cer-

taines frontières que par l'emprunt de moyens non littéraires et anti-artistiques. Alors l'homme, la valeur-homme que l'art est chargé d'éclairer, explose à la lumière trop crue d'une torche sacrilège. Les âmes ne se rendent pas, le médecin devient ce charlatan contraint de briser les portes ne s'ouvrant pas d'elles-mêmes et pour lesquelles il ne peut avoir de clef.

Eritis sicut dii. On a cru au progrès de l'art comme on a pu croire au progrès de la science, et c'est sans doute pour cela qu'on a mêlé les destins de l'un et de l'autre. Croyance pitoyable. L'art n'a ni à avancer ni à recevoir l'aide de je ne sais quels moyens de locomotion. Aujourd'hui comme naguère, il est toujours Icare s'élevant et retombant avec les artistes qui le font en tirant sa substance d'eux-mêmes, c'est-à-dire en refusant tout élément étranger à leur monde intérieur. Et le secret de création est toujours pur, toujours enfoui. Celui qui lèvera le couvercle aura la main même de Dieu, non celle d'un surhomme, qu'il soit faustien, ange vendu ou robot de quelque an 3000.

RAYMOND TRISTAN.

T. S. ELIOT

Portrait de l'homme

Texte d'un hommage lu à Paris, en novembre 1948, sous les auspices du British Council *par Robert Speaight.*

Vous avez bien voulu venir ici ce soir pour rendre hommage à un poète dont vous connaissez déjà l'œuvre. Cette admiration généreuse, vous l'avez déjà manifestée à plusieurs reprises. Je me souviens d'une soirée estivale de 1945 où tout le monde littéraire de Paris s'est précipité dans une salle étouffante pour entendre parler T. S. Eliot sous la présidence de Paul Valéry. A cette occasion, on me fit l'honneur de m'inviter à réciter quelques-uns de ses vers et, pour ma part, j'étais profondément ému de regarder ces deux poètes, assis coude à coude, sur la même estrade. Chacun semblait représenter tout ce qu'il y avait de plus typique et de plus universel dans les cultures de nos deux pays. Eliot, lui, s'est laissé pénétrer dès sa jeunesse du génie de la poésie française; il s'y est appuyé de plusieurs côtés en réagissant contre un romantisme affaibli. Qu'il se soit

soumis à d'autres influences dans la mesure où il s'enracinait dans notre pays, cela ne veut pas dire qu'il ait jamais renoncé à son ancien attachement. Tout récemment, il disait à un de ses amis : « Quand on arrivera enfin à écrire l'histoire de la poésie européenne pendant le siècle actuel, le grand poète de l'époque ne sera pas Rilke, ce ne sera pas Yeats, ce ne sera pas moi : ce sera Valéry. »

C'est sur cette générosité intellectuelle, qui est pourtant une qualité de l'âme plutôt que de l'esprit, que je voudrais insister tout d'abord. « Si vous voulez savoir ce qu'est l'envie, disait le grand Disraeli, il faut vivre parmi des écrivains. » Mais la réputation de T. S. Eliot chez nous, le rôle éminent qu'il joue dans la littérature anglaise ne viennent pas seulement de son grand talent, de son originalité profonde, son renouveau de la parole, son expérimentation audacieuse, sa capacité de parler pour tous quand il a l'air de ne parler que pour lui-même, ils viennent aussi de son caractère. La discipline scrupuleuse, l'introspection presque pascalienne qui se révèlent à travers sa poésie, reflètent une discipline, une humilité intérieures. Les hommes, les arts, les détournements de l'histoire, les déceptions de la vie et, ce qui est plus important, l'évolution de lui-même — il les regarde tous avec un humour un peu espiègle aussi bien qu'avec une curiosité aiguë et une sympathie profonde. Le fait que celle-ci s'exprime toujours chez lui avec une certaine réserve n'en atténue en rien la chaleur. Son humour n'est que le signe de sa sagesse, et sa sagesse consiste à voir les choses dans une proportion réelle.

Il faudrait bien du temps pour vous présenter les grandes lignes de son œuvre poétique et de sa critique littéraire et pour vous parler de la philosophie qui s'y

trouve. Pour ma part, c'est l'homme dont je veux essayer de vous brosser un portrait. Plusieurs d'entre vous l'ont vu à Paris — soit sur l'estrade avec Valéry, soit chez son éditeur, soit à la première de *Meurtre dans la Cathédrale*, soit dans les jardins de Versailles où, par un beau jour d'été, les grandes eaux jaillirent en son honneur. C'était la première fois qu'on les faisait jouer depuis la Libération, et je me suis demandé, alors, si jamais les Français avaient fait à l'Angleterre un plus beau compliment. Vous vous souvenez de son air grave, de ses yeux perçants, son profil aquilin, ses épaules courbées, sa façon de parler comme s'il choisissait ses mots avec autant de soin dans la conversation que dans la littérature. Vous avez été frappés par sa courtoisie, vous avez certainement eu l'impression qu'il vous écoutait, non pas avec cet air distrait des grands hommes, mais avec une attention concentrée et un intérêt personnel. Les écrivains étrangers qui viennent à Londres, souvent invités par le *British Council*, sont tous reçus par Eliot dans son bureau, ou bien il les invite à prendre un repas avec lui à son club. Parfois, peut-être, ils se font une idée un peu exagérée de sa réclame. Si vous avez lu *The Waste Land*, vous vous souviendrez de cette scène qui a lieu dans un *pub*, et des paroles du bonhomme derrière le comptoir qui terminent le passage en question : « Hurry up, please, it's time; hurry up, please, it's time. » Ceci est normal, vous comprenez; c'est le leitmotiv des soirées anglaises, soit à Londres, soit ailleurs. Or, je me permets de vous raconter une petite histoire que Eliot lui-même a trouvée particulièrement savoureuse. Un jeune Français, grand admirateur du poète, se rendait pour la première fois à Londres. A peine arrivé, un de ses amis le conduisit dans un *pub*

(bistrot). Il se faisait tard et, vers onze heures, le patron commença à crier, sur son ton habituel et presque liturgique : « Hurry up, please, it's time; hurry up, please, it's time. » En entendant cette mélodie, le jeune Français s'écria avec enthousiasme, les yeux émerveillés : « Écoute, écoute, même ici on cite Eliot. »

Ce qui distingue le poète des *Four Quartets* du poète de *Waste Land* avec tous ces échos cosmopolites que nous faisait entendre l'écroulement de la vieille Europe, c'est justement la façon originale dont Eliot s'est fait Anglais. Je ne parle pas, bien entendu, d'une naturalisation légale, je parle de son acceptation profonde de l'Angleterre. Né Américain, il est peut-être plus conscient de nous que nous le sommes nous-mêmes. Il n'y a rien de condescendant dans cette connaissance toujours approfondie. Il n'a jamais essayé de nous expliquer, et c'est pour cela, sans doute, qu'il nous exprime. Tout en se constituant le gardien de notre langue — c'est là, du reste, qu'il voit le rôle social du poète —, il n'a jamais demandé autre chose que de nous servir. Le plus personnel des poètes, il est en même temps le moins égoïste.

Comme cet hommage a un caractère un peu officiel, j'insiste sur les qualités qui ont valu à Eliot les honneurs dont il est maintenant comblé. Il est rare qu'on donne à un écrivain l'Ordre du Mérite — c'est la plus haute distinction que le roi puisse conférer à un civil. On se rappelle les noms de Hardy, Galsworthy, Kipling, Henry James, mais aucun parmi les précurseurs d'Eliot, si ce n'est Henry James, lui aussi d'origine américaine, n'avait été un écrivain révolutionnaire. Bien sûr, le génie peut s'exprimer par des moyens moins déconcertants, tout en gardant son originalité. Yeats et Kipling avaient tous les

deux reçu le Prix Nobel, mais ni l'un ni l'autre n'avait posé à ses lecteurs les mêmes problèmes qu'Eliot nous a posés alors qu'il a brusquement dissipé les brouillards de notre romantisme inné. Je me souviens bien des premières brochures de *Waste Land*, audacieusement exposées sur les guéridons de nos chambres universitaires. Toute notre vie estudiantine, dans la mesure où nous nous intéressions à la poésie, était dominée par le murmure de cette mystérieuse musique. Le grand intérêt, la profonde révolution de goût et d'idées qu'elle suscitait en nous était quelque chose à cacher à nos professeurs! Il va sans dire qu'ils n'y ont rien compris. Je doute même qu'ils la comprennent même maintenant quand ils appesantissent de doctorats les épaules du poète redouté. Car la poésie d'Eliot, qu'elle se prête à la philosophie ou au théâtre, au lyrisme ou à l'ironie, tient inexorablement au réel. « Les hommes, dit Becket dans le *Meurtre dans la Cathédrale*, ne peuvent pas très bien supporter la réalité. » Cette observation, qui nous atteint tous dans une certaine mesure, est surtout valable pour les professeurs — au moins pour les professeurs anglais. La réalité n'est-elle pas toujours un peu déroutante?

Il faut donc insister sur le fait que, malgré son éminence, consacrée de plusieurs façons au cours de cette année, Eliot n'est jamais devenu un écrivain « respectable ». Il s'est toujours méfié des solutions conventionnelles, que ce soit dans la politique, où il reste plutôt conservateur, que ce soit dans la poésie, où il porte son classicisme avoué avec un air très personnel. Au fur et à mesure que les gens cèdent à l'appel séduisant de son œuvre, que lui-même risque de se pétrifier en institution nationale, il nous montre un aspect nouveau et peut-être déconcertant de son étrange personnalité. Il s'est mon-

tré tout à coup grand amateur de chats et de fromages. Un beau jour — c'était bien avant la guerre — il a protesté dans le *Times*, journal le plus solennel du monde, contre l'avilissement du fromage de Stilton. (Vous croyez, peut-être, que nous n'avons pas de fromages en Angleterre? Ce serait une bonne action de la part du *British Council* de vous prouver le contraire. Je vous assure que si le brie est la reine des fromages, le stilton en est le roi.) Eliot a avoué qu'il n'aime jamais prendre un train si son voyage ne l'amène pas dans une région du pays où goûter un fromage indigène. Il a pour les chats une faiblesse presque baudelairienne — seulement, elle n'a rien de morbide. Il a consacré tout un livre de vers à des chats, dont il célébrait différentes espèces, sauf le chat siamois. Une jeune fille, qui n'avait que treize ans, lui écrivit pour protester contre cette grave omission. Le poète lui répondit, sur un ton tout à fait sérieux, en s'excusant de l'injure qu'il infligeait aux chats siamois; il se dit heureux d'avoir trouvé un esprit aussi connaisseur de chats que lui-même. La jeune fille lui était parfaitement inconnue. Elle m'a montré cette lettre, dont elle est naturellement très fière.

Mais ce qui est moins connu, c'est son faible pour les parapluies. Il en a plusieurs, qui complètent sa tenue, toujours très correcte. Un ami hindou lui envoya du Bengale un énorme parapluie, et je crois que c'est celui-là qu'il préfère. Combien il y tient, vous le saurez par l'anecdote suivante. Il y a peu de temps, on m'a demandé un article sur lui. C'était pour un journal plus ou moins populaire. On voulait un portrait intime et, quand je l'eus écrit, je l'envoyai à Eliot pour m'assurer que je n'avais rien dit d'indiscret ou d'incorrect. Il me l'a renvoyé avec une seule correction : là où j'avais parlé

l'un « grand » parapluie, il avait raturé le mot « grand » et substitué « immense ».

Vous croyez peut-être que ces vétilles n'ont pas beaucoup d'importance. Tout de même, c'est par les moindres traits que le caractère d'un homme se révèle. Ce qui est le plus sérieux chez Eliot, c'est qu'il reste justement lui-même. Il part de l'idée que le poème est une entation, qu'il ne doit être écrit. Ce n'est que lorsqu'une dée s'insère inexorablement dans sa tête, quand un ythme ou une image s'impose malgré toute résistance, qu'il se laisse aller sur tel ou tel chemin. Au lieu d'être une séduction, le poème ou l'étude critique devient une euvre avec tout ce que cela comporte de travail, de discipline et de refus. Il ne se laisse jamais aller à l'indulgence. C'est bien cela qui lui donne sa durabilité, car a poésie de T. S. Eliot a la puissance, assez rare d'ailleurs, de s'épanouir sans cesse dans l'esprit du lecteur. e vous en lirai des exemples tout à l'heure, mais je eux insister, avant de laisser la parole à Mr. Tomlin et Mr. Keyes, sur le fait que cette poésie, même à son spect le plus difficile, n'est jamais obscure. Henri Fluhère, le traducteur fidèle d'Eliot, dans une étude récente, en a très bien démontré la clarté essentielle. Cette larté est une exactitude qui suit la complexité de la vie, engrenage des circonstances humaines. Méfiez-vous ussi de diviser la poésie d'Eliot en deux parties rigides – une partie plus ou moins nihiliste et une partie intéralement chrétienne. Il y a une évolution dans cette poée, mais il n'y a pas de décalage. Le poète, dans sa poée, n'est pas forcément le même que le poète dans sa vie. hez Eliot, la foi qui se définit dans *Mercredi des Cenres*, qui irradie la pensée subtile des *Quatre Quatuors*, st déjà impliquée dans *The Waste Land*. De la même

façon, le scepticisme qui donne aux premiers poèmes leur crainte et leur angoisse n'a pas quitté les derniers. Cette interrogation de lui-même, cette acceptation du noir, cette adhésion à un chemin toujours en grande partie obnubilé, ne valent-elles pas mieux que des déclarations bombinantes et creuses ? Le scepticisme ne s'intègre-t-il pas toujours à la foi elle-même, dont il assure la résistance et la vérité ?

ROBERT SPEAIGHT.

DOCUMENT N° 1

Communiqué de Son Éminence le Cardinal-Archevêque de Paris

Dans le numéro de La Semaine religieuse *du 5 février, S. Ém. le cardinal-archevêque de Paris publie l'important communiqué ci-dessous :*

Poussé par notre sollicitude à l'égard du bien spirituel des âmes, nous estimons de notre devoir d'attirer l'attention du clergé et des fidèles sur les points suivants qui touchent à la fois à la doctrine et à la pratique.

1° Nous tenons à affirmer une fois de plus que le problème majeur de notre temps est celui de la suppression des injustices sociales. Nous sympathisons profondément avec les justes revendications et les légitimes aspirations de la classe ouvrière. Nous connaissons et déplorons les conditions pénibles où vivent un très grand nombre de travailleurs. Nous encourageons les catholiques à participer de toutes leurs énergies humaines et de toute leur foi chrétienne à l'instauration d'un ordre plus juste et plus fraternellement humain. Qu'on ne s'y trompe pas, l'Église refuse de s'inféoder à l'argent. Son amour et sa sollicitude vont d'abord à ceux qui doivent lutter pour l'amélioration de leur sort matériel, et la sauvegarde de leur dignité d'homme. Elle fait à ses fidèles un devoir de travailler courageusement à la disparition des désordres engendrés par le régime capitaliste actuel : ils s'inspireront pour cela de l'enseignement social développé depuis cinquante ans par les Souverains Pontifes. Mais, en face des injustices propres au système capitaliste, tel qu'il est concrètement réalisé, l'Église estime qu'il y a mieux à faire que de favoriser l'avènement d'un collectivisme totalitaire et athée.

2° Certains catholiques, préoccupés de faire face efficacement à leurs responsabilités temporelles sur le plan de l'ac-

tion politique, soutiennent que leur conscience suffit à elle seule pour leur faire connaître les exigences de la morale chrétienne en ce domaine. Sans rejeter l'enseignement commun de l'Église sur la subordination de la politique à la morale, et même sans dénier à l'Église le pouvoir de déterminer les principes généraux dont ils doivent s'inspirer dans leur action politique, ils prétendent que, dans les engagements concrets de cette action, l'Église ne pourra en aucun cas leur apporter la lumière et leur fixer une ligne de conduite.

Ce n'est pas la première fois que de telles opinions se font jour parmi les catholiques français. Se développant dans des cercles de tendances diamétralement opposées, elles prennent toutes leur source dans la même erreur fondamentale.

Il est bien vrai que le chrétien jouit dans le domaine politique d'une très large initiative sous sa responsabilité propre. Dans la plupart des cas, l'Église lui laisse fixer lui-même son attitude à la lumière des exigences de justice et d'amour dont il ne peut jamais faire abstraction. Elle se contente alors d'éclairer son cas de conscience sans le trancher, en lui rappelant les principes généraux dont le chrétien fait lui-même l'application.

Lorsque cependant l'Église estime que ces principes imposent, vu les circonstances de fait, une attitude déterminée, elle a le droit et même le devoir de dicter le parti à prendre. Elle ne le fait que rarement, et lorsque des intérêts spirituels sont directement et gravement engagés; mais elle le fait alors en pleine conscience de remplir sa mission, et elle s'estime juge suprême de l'opportunité de son intervention.

L'opinion opposée, si elle était admise, établirait la conscience du chrétien dans une telle autonomie à l'égard de l'Église qu'elle méconnaîtrait le rôle médiateur de cette dernière dans l'ordre des actes humains, et qu'elle nierait pratiquement le haut domaine de Dieu sur la totalité de la vie sociale. Elle aurait les effets les plus néfastes sur la vie des âmes comme sur celle des sociétés. C'est dire qu'aucun catholique ne peut la professer sans s'égarer gravement.

3° Certains catholiques entendent mener leur action politique de chrétiens, les uns au sein du parti communiste, les autres en collaboration étroite et habituelle avec ce parti. Le mouvement des « Chrétiens Progressistes » a adopté cette dernière attitude. Il prétend pouvoir dissocier l'athéisme dont le communisme fait profession, et qu'il rejette pour sa part, de l'action politique et sociale du parti dont il adopte les objectifs pratiques.

Nous mettons en garde les fidèles contre les dangers qu'en-

traîne une pareille attitude : en particulier ceux que leur formation conduit à faire figure de responsables, soit sur le plan idéologique, soit sur le plan pratique. A associer ainsi habituellement son action à celle du parti communiste, le catholique risque de se laisser gagner, souvent même à son insu, par les principes d'une doctrine condamnée par l'Église, et il contribue pour une part au succès du parti. Or, le triomphe du parti communiste marquerait inévitablement un recul de la foi en Dieu, une limitation injuste des libertés de l'Église, et le recours à des méthodes politiques totalitaires dont le marxisme fait lui-même la théorie. Trop d'exemples récents, que les communistes ne renient nullement, ne permettent pas d'en douter. Aucun catholique ne doit pouvoir se reprocher d'avoir apporté son appui à l'instauration d'un régime qui comporte de telles injustices.

Sans doute il pourra arriver que les circonstances conduisent des catholiques à mener leur action parallèlement à celle des communistes dans la poursuite demandée par l'intérêt général d'objectifs précis et limités, sans lien essentiel avec les buts propres du parti; mais l'Église ne saurait admettre une collaboration habituelle et profonde. Elle sait en effet que le communisme comporte une mutilation trop grave de l'homme pour qu'il puisse efficacement provoquer sa libération, et elle invite ses fidèles à élaborer leur pensée et à mener leur action sans s'inféoder à une pensée et à une action dont les principes fondamentaux sont sur tant de points en contradiction avec les leurs, même en matière sociale et politique.

Pour agir en ce sens nous comptons plus que jamais sur nos prêtres et nos militants laïcs qui, vivant au milieu des travailleurs, partagent leurs inquiétudes, leurs soucis et aussi leurs espérances. Ils ont notre confiance, tous les fidèles doivent le savoir, et nous sommes heureux de les en assurer de nouveau.

Paris, le 31 janvier 1949.

† EMMANUEL, card. SUHARD,
archevêque de Paris.

DOCUMENT N° 2

Extraits du Manifeste de l'Union des Chrétiens Progressistes

Ces extraits sont reproduits ici tels qu'ils ont été choisis par le C. I. C. (Centre d'Information Catholique). Pour avoir le texte complet, se reporter à Des chrétiens prennent position, *15 novembre 1948.*

« *L'Union des Chrétiens Progressistes* rassemble les chrétiens de toutes confessions qui

sont décidés à lutter pour le progrès politique, économique et social, c'est-à-dire pour un régime de démocratie réelle où la volonté populaire ne puisse pas être étouffée par les Puissances d'argent et où l'exploitation de l'homme par l'homme soit impossible;

affirment qu'un chrétien a le devoir de participer au combat politique pour un monde plus juste, en répudiant tout cléricalisme, en s'inspirant de ses croyances et sous sa propre responsabilité;

veulent mener ce combat au sein des organisations progressistes — politiques et syndicales — où leur place est aux côtés de leurs camarades non chrétiens guidés par le même jugement politique lucide.

C'est pourquoi l'*Union des Chrétiens Progressistes* n'est pas un parti politique, ni une organisation confessionnelle mais le Mouvement d'Opinion des chrétiens qui, ayant conscience de leur solidarité avec les travailleurs, prennent place à côté d'eux dans les forces progressistes. »

« *L'Union des Chrétiens Progressistes dénonce* : toute exploitation de la religion à des fins politiques et en particulier l'utilisation de l'autorité des Églises et du sentiment religieux pour la défense des intérêts économiques et du régime capitaliste, les tentatives d'appuyer, au nom de la religion, une *croisade anticommuniste* dont le seul résultat se-

rait de dresser les uns contre les autres ceux qui luttent pour un monde meilleur. »

. . . . . .

Le capitalisme américain a ressuscité la menace du fascisme et du national-socialisme à l'échelle planétaire et à un degré qui laisse loin derrière lui les caricatures outrancières que nous en avons connues.

Depuis la libération, en France et dans l'Union Française la renaissance de la nation a été sacrifiée au capitalisme inter-américain.

Dans le domaine international, les intérêts économiques et culturels, la paix elle-même ont été sacrifiés aux besoins de l'impérialisme américain.

L'antisoviétisme constitue depuis la Révolution de 1917 le thème majeur de l'impérialisme.

Le capitalisme américain cherche à coaliser contre l'U.R.S.S. et le communisme l'ensemble du monde non communiste, à la faveur d'une croisade équivoque pour la civilisation chrétienne. Devant la menace qui pèse sur le monde, les forces demeurées fidèles au sens libérateur de la Résistance, les démocrates, les socialistes, les peuples du monde entier doivent opposer à l'impérialisme une résistance à laquelle se brisera la nouvelle offensive du fascisme. Il faut combattre encore les mêmes ennemis avec les mêmes alliés. L'Union s'élève contre l'utilisation du christianisme comme idéologie de l'impérialisme.

La raison d'être de l'U.C.P. est de détruire une équivoque qui tend à persuader à la fois la chrétienté et le monde moderne du caractère naturel et sacré d'une collusion entre la chrétienté et le capitalisme dans ses développements impérialistes inhumains.

L'U.C.P. entend lutter contre la conspiration du mensonge qui veut dresser devant les regards des chrétiens l'écran d'une presse, d'une littérature, d'une propagande que la toute-puissance de l'argent s'efforce de rendre imperméable aux vérités les plus élémentaires.

L'U.C.P. entend lutter contre cette imposture, contre l'aberration qui veut faire aux chrétiens une obligation d'être les serviteurs et les mercenaires de la puissance d'argent et les opposer au mouvement de libération de leurs frères dans une croisade qui sacrifie la justice et la liberté aux calculs capitalistes.

L'U.C.P. n'entend nullement être une chapelle — moins encore une église ! — Il ne lui appartient pas de juger du christianisme ou d'élaborer un christianisme sur mesure et

infidèle. C'est au sein de leur Église que les catholiques, les protestants, les orthodoxes qui la composent ont à rechercher un christianisme qu'ils veulent d'autant plus authentique et fidèle qu'ils affrontent des responsabilités et des solidarités dont les chrétiens avaient généralement été préservés jusque-là de différentes façons.

Le choix des Chrétiens Progressistes est clair. Il est d'unir pour agir tous ceux qui opposent à l'impérialisme, réaction suprême du capitalisme et des bourgeois infidèles à leur peuple, leur volonté de progrès et de libération. Il est de combattre avec et dans le mouvement progressiste où se trouvent au premier rang le parti communiste et la Russie soviétique contre lesquels sont dirigés les assauts décisifs de l'impérialisme.

L'U.C.P. en tout ceci joue le rôle d'un regroupement des chrétiens ayant pris cette position et travaillant résolument dans ce sens.

. . . . . .

« Notre but est d'ordre exclusivement politique. Il est d'exprimer le mouvement d'opinion des chrétiens qui, de plus en plus nombreux même au sein des mouvements plus ou moins confessionnels, pensent que le moment est venu de l'unité d'action avec les communistes et les démocrates en général.

. . . . . .

« Ceux-là seuls qui cherchent à utiliser la religion à des fins politiques peuvent laisser croire à la possibilité d'une tension entre les autorités religieuses et l'Union des Chrétiens Progressistes, ceux d'entre nous qui sont catholiques sont trop respectueux de la « chaire de vérité » pour penser que le libre choix qu'ils font en matière politique pourrait nuire à l'affection que le Saint-Père porte à tous ses fils. Car nous ne pensons point que la critique du plan Marshall ou la lutte contre le colonialisme entraînent aux yeux de l'Église un « relâchement de la foi et des mœurs » et c'est sur cela seul, à la différence de ce que fut le « Sillon », que nous entendons prendre position. »

LES SIGNES DU TEMPS

Le témoignage du cardinal Mindszenty.

Le chrétien désormais n'a plus possibilité d'être martyr.

D'abord il ne peut mourir pour sa foi. Ses accusateurs le reprendront toujours pour des activités que des gens bien sensés — et en sécurité — jugeront sans rapport avec le Christ. Enfin, à l'heure de sa condamnation, il ne pourra plus proclamer sa foi. Dorénavant « préparé » il n'aura plus la suprême joie de répéter une dernière fois les paroles dont il aura vécu.

Nous dirons : « Qu'importe ? » Notre vieille idée du martyre était trop simple. Il n'appartient pas au procureur Olti d'empêcher le cardinal Mindszenty de témoigner devant Dieu. Il ne dépend que de nous — et non point d'une poignée de policiers — que sa confession de foi soit rendue devant les hommes. Notre époque rend toute sa signification à ce que la primitive Église entendait par « confesseur de la foi ».

Il faut en prendre notre parti. Le Christ seul a pu décider de sa mort sur la simple attestation qu'il était Fils de Dieu. Encore les débuts de son procès sont-ils eux-mêmes tout mêlés d'accusations politiques dans lesquelles on eût préféré le faire sombrer. Peut-être Étienne, et après lui les Douze, ont-ils participé à cette pureté. Mais plus on avance, plus l'Église est nécessairement mêlée, en vertu des exigences de la vie, à des

intérêts qui lui sont cependant étrangers. L'ordre que défendait Thomas Becket, auquel on a pu comparer le cardinal, s'opposait aussi à la politique d'Henri d'Angleterre et ce dernier a pu prétendre n'accomplir qu'un acte de justice politique. L'Église n'en a pas moins reconnu en Thomas de Cantorbéry l'un de ses saints martyrs.

Le Primat de Hongrie portait jusqu'en ces derniers temps des responsabilités nationales allant bien au-delà de celles que connaît d'ordinaire un évêque catholique. Des chrétiens d'autres pays le regrettaient. Ils ont parfois jugé que le cardinal Mindszenty usait de son pouvoir en un sens trop politique. Mais les hommes vivant en contrées étrangères, voire lointaines, sont-ils de bons juges? Il n'est que trop aisé de dénoncer ces compromis, lorsque le pays où l'on vit, d'où l'on parle, a rompu depuis des siècles avec le régime féodal, et ne connaît pas encore l'esclavage à une minorité dominée par l'étranger. Bien malin le Français qui peut juger de ce qu'avait à faire le chef de l'Église de Hongrie pour la défendre contre le totalitarisme qui prétendait l'opprimer ainsi que son pays. Notez que le plus fort à s'indigner eût dénoncé également un évêque se refusant à condamner les oppressions auxquelles la personne humaine est soumise en son pays.

Reconnaissons que le partage n'est pas facile à faire quand on est soi-même en plein combat. Il est impossible de le déterminer quand on a le bénéfice d'échapper encore à la lutte. Il nous suffit, pour que le témoignage soit rendu, pour que la « confession » soit faite, que le cardinal ait lutté pour « prêcher l'Évangile », ait « prié pour son Église, qui est son amour ».

L'hésitation douloureuse avec laquelle ces paroles ont été prononcées ne leur donne que plus de poids. Il faut nous résigner désormais à ce que « d'effrayants progrès aient été faits dans l'art de domestiquer les volontés » (*Le Monde,* 16 février). Si le Primat de Hongrie

avait conservé l'accent que nous lui connaissions avant son arrestation, sa vigueur, sa noblesse, qui n'auraient peut-être pas été sans hauteur, nous auraient moins ému que la parole, qu'on a voulu couvrir, par laquelle le Primat Prince de l'Église s'avouait « brisé dans son âme et dans son corps ». Nul désormais n'est plus indifférent devant l'homme qu'on a voulu d'abord avilir. Chacun se demande si, en ce moment, dans la prison de Budapest, le chef de l'Église de Hongrie, toujours responsable de son Église, n'est pas torturé à l'idée de n'avoir pas prononcé les paroles qui sauveraient la foi de son peuple. Les lettres que l'on peut nous présenter désormais comme écrites de sa main, nous rediront uniquement la torture que nous devinons.

De cette confession nous sommes tous solidaires. Le chef de l'Église entière a protesté à plusieurs reprises, « d'abord au nom des droits sacrés de la religion ». Le peuple chrétien dans tous les pays se sent uni dans une même protestation, dans une même confession. Les juges et les policiers ne l'avaient pas prévu, mais ils n'y peuvent plus rien. Tous ceux qui croient au Christ ont, à cause d'eux, pris conscience que la foi est un mystère dans lequel nous ne faisons qu'un. Aux heures de paix nous étions prêts à nous avertir d'un pays à l'autre, dans une correction fraternelle, de tout ce qui pouvait porter atteinte à la pureté de notre foi. Mais si la persécution met chez l'un de nous cette foi en danger, c'est la foi qu'il faut d'abord défendre. En dépit de ceux qui gardent leurs frontières, les chrétiens de Hongrie entendront quelque écho de l'immense clameur poussée devant les hommes et devant Dieu. Elle leur dira que l'Église entière est avec eux.

20 février.

A.-J. Maydieu.

■ M. Pierre Dentan, de la *Gazette de Lausanne*, a suivi à l'écoute le reportage fait par Radio-Budapest du procès Mindszenty. Il nous rapporte le fait suivant :

A une question posée sur le mode aigu, Mgr Mindszenty répondit d'une voix faible, contrastant extraordinairement avec celle de M. Otli : « Oui... oui... oui... » — « Vous êtes fatigué ? » demanda alors le président. A quoi le cardinal répondit textuellement en traînant entre les mots : « Oui... Monsieur le président... Monsieur le président. Je suis (un long silence) un homme... brisé... dans son âme (un long silence) et dans son corps. »

Or, les journalistes, autorisés à pénétrer dans la salle du procès, mais sans comprendre naturellement le hongrois, rapportent ainsi l'incident :

L'avocat de Mindszenty se lève et réclame pour l'accusé une chaise. Avec l'accord du président Otli, il invite le cardinal à s'asseoir. Le président Otli s'inquiète de la fatigue du prélat, et lui propose de se reposer. Le cardinal refuse. (*Combat* du 4 février 1949.)

Complexes raciaux en Afrique du Sud.

« Cette race zouloue, qui ne le cède à personne au monde en force physique, est aujourd'hui si timide par l'esprit que même la vue d'un enfant européen lui fait peur. » C'est en 1893 que Gandhi venait pour la première fois en Afrique du Sud. Cela fait évidemment plus de cinquante ans : la question indienne d'Afrique était déjà extrêmement brûlante et le futur apôtre du « Satyagraha » (ou non-violence) allait y faire ses premières armes pour le service de son peuple.

C'est en 1860 qu'arrivèrent les premiers contingents de travailleurs indiens qui, une fois libérés de leur contrat de travail dans les mines, allaient chercher à s'installer et à se lancer dans une colonisation agricole, suscitant l'inquiétude des Blancs qui les avaient tout d'abord appelés pour leur propre profit.

Cette émigration doublée d'une colonisation allait aussi attirer les marchands indiens, musulmans, déjà établis dans les îles de l'océan Indien, à Maurice notamment. Il est fondamental pour la compréhension des événements actuels de distinguer cette double origine des Indiens d'Afrique du Sud : travailleurs devenus colons d'une part, marchands et musulmans de l'autre, attirés par le commerce possible avec leurs frères « hindous ».

Reportons-nous encore à Gandhi : « Les marchands indiens, écrit-il, s'arrangèrent pour commercer non seulement avec les ouvriers immigrants et les « Indiens libres », mais aussi avec les Zoulous. En fait, ces marchands se trouvaient être très utiles aux Zoulous, qui craignaient les marchands européens. Ces derniers pouvaient désirer vendre des marchandises aux Zoulous, mais pour ceux-ci c'était trop espérer que de s'attendre à de la courtoisie de leur part... Les marchands indiens savaient d'habitude comment traiter avec le Zoulou. Celui-ci aimait pouvoir entrer dans la boutique et examiner et manier librement les marchandises... L'Indien, lui aussi, ne manquait pas une occasion de tromper ses clients zoulous; mais, malgré cela, sa courtoisie habituelle le leur rendait populaire. »

Songeant aux derniers événements de Durban, aux émeutes sanglantes qui ont mis aux prises Noirs et Indiens, nous sommes tentés de sourire de la naïveté de Gandhi. Poursuivons : « De plus, les Zoulous n'avaient jamais peur des marchands indiens. Au contraire, il y avait des cas où l'Indien essayait de tromper les Zoulous, et en conséquence se voyait maltraiter par eux...

Ainsi, conclut Gandhi, c'était l'Indien qui craignait le Zoulou plutôt que le Zoulou l'Indien... [1] »

***

Il faut sans doute, pour les comprendre, replacer les incidents de Durban dans tout le complexe d'oppositions raciales qui se font jour depuis un siècle en Afrique du Sud. On connaît assez généralement la situation qui est faite aux Indiens, privés de droits politiques, situation qui s'est trouvée notablement aggravée depuis 1936 avec la loi dite « Ghetto Act » qui leur interdit de résider et d'acheter des propriétés hors de secteurs bien délimités. On connaît aussi la position du Dr Malan, au pouvoir depuis mai 1948, qui a pour slogan : « Défendons l'Afrique du Sud blanche », et pour principe d'action : la discrimination des différents groupes raciaux. On se doute enfin qu'en face de ce racisme « blanc » en existent bien d'autres, opposant les Noirs entre eux, les Indiens aux Noirs et les Noirs aux Indiens. Si le temps n'est plus où, entre Blancs, les Boers s'opposaient aux forces de Sa Majesté britannique, la recherche d'une union des différents groupes de *coloured men* envisagée à plusieurs reprises par les leaders des Congrès Indiens du Natal et du Transvaal n'a jamais abouti. Les autochtones y répugnent, les principes de ségrégation des « Blancs » ne sont pas sans trouver d'écho auprès d'eux, et la division demeure toujours l'une des chances de régner.

Il faut surtout remarquer que la division de l'Inde elle-même en Indoustan (Hindous) et Pakistan (Musulmans) n'a pas été sans conséquences locales. En sollicitant l'examen par l'O.N.U. de la situation de ses ressortissants d'Afrique, le gouvernement de l'Indoustan

1. Gandhi, *Suite de sa vie écrite par lui-même*. Presses Universitaires, 1934.

songeait surtout aux travailleurs et aux colons « hindous ». Les commerçants indiens, si habiles au commerce, pourtant si proches, par leur situation, des premiers, sont devenus en principe pour la plupart Pakistanais. En tout cas, musulmans, ils se sont trouvés, au point de vue politique, un peu en marge de la communauté indienne d'Indoustan. Or, proches parents, quant à l'activité, des commerçants grecs ou syriens de la côte africaine, c'est vers eux que va la plus grande part de l'hostilité des *natives* noirs.

Sans doute, l'attention des gouvernements de l'Inde était dans le même sens sollicitée par bien d'autres événements géographiquement plus proches (conférence de New Delhi et problèmes du Sud-Est asiatique), mais ces dernières considérations sont aussi de nature à expliquer la réserve dont a fait preuve la presse indienne en relatant les événements de Durban. Réserves d'autant plus curieuses qu'il y a un peu plus d'un an elle alertait l'attention de l'O.N.U. sur le traitement infligé à ses ressortissants. Là encore, où sont les espoirs d'union jadis exprimés par Gandhi ?

PIERRE MARTEL.

■ Il y a un problème allemand, il y a même peut-être une Allemagne. Il y a des problèmes intérieurs à résoudre, et ils sont en bonne voie.

« La dernière réunion des trois gouverneurs militaires qui s'est tenue hier à Francfort constituera certainement un événement nouveau dans l'évolution politique de l'Allemagne occidentale », dit *Le Monde* du 18 février 1949. Les Allemands considèrent-ils vraiment cette rencontre comme un événement allemand, c'est ce que nous ne discernons pas.

Il est vrai qu'on les a intégrés à l'Europe occidentale,

et qu'ils sont représentés à l'Organisation des Dix-Neuf. *Le Monde* du même jour nous indique comment, à côté de MM. Spaak, Schumann, Sforza, sir Stafford Cripps, nous voyons, en effet, M. Larre, inspecteur des Finances pour la zone française, sir Cecil Weir pour la zone britannique et M. Wilkinson pour la zone américaine. On ne voit de quoi les Allemands se plaindraient. A défaut d'être présents, ils sont du moins représentés.

Les aventuriers de l'intelligence.

Il n'y a pas de poésie séparée de la vie. La plus fantastique contient dans son extravagance même un reflet de la vie sociale et de l'époque. Bien plus, elle en manifeste les sources d'inspiration.

Nous avons tenté, il y a quelques mois, de montrer comment l'on pouvait trouver à l'œuvre dans tout l'ensemble de la poésie moderne le mythe philosophique de la « mort de Dieu », et comment, par suite, le poète se figurait plongé dans le chaos et prétendait en devenir le démiurge.

Bien entendu, ontologiquement parlant, cela n'a pas de sens. Cela ne représente qu'une mythologie. Mais les mythes ne restent pas hors du monde, à l'état d'impossible hypothèse, ils existent en suspension dans l'esprit humain, ils naissent de l'homme et ils réagissent sur l'homme en inspirant ses doctrines de vie et ses comportements pratiques.

C'est dans cette perspective que se trouve, me semble-t-il, l'intérêt majeur du livre de Jean Grenier, *Entretiens sur le bon usage de la liberté* (Gallimard).

Il montre par une suite d'analyses précises et limpides comment ce complexe mythique : mort de Dieu, chaos

et volonté démiurgique, est à l'œuvre dans tout l'ensemble des temps modernes.

On parle souvent de l'époque moderne, de l'homme moderne, sans trop chercher ce que cela signifie. Il est clair pourtant que ces expressions n'équivalent pas simplement à une idée de contemporanéité; il s'y est insinué un jugement de valeur, de différence spécifique de notre temps par rapport aux âges précédents.

Jean Grenier nous éclaire singulièrement sur ce point lorsqu'il écrit :

« L'homme moderne ne croit plus qu'il y ait un Dieu auquel il ait à obéir comme faisaient l'Hébreu et le Chrétien; une Société qu'il ait à respecter comme le faisaient l'Hindou et le Chinois; une Nature dont il ait à suivre les lois comme faisaient le Grec et le Romain. Ou plutôt les notions qu'il peut avoir maintenant de Dieu, de la Société, de la Nature sont telles qu'elles ne peuvent lui servir de règles et de garde-fous. Rien n'est plus, tout est possible. Rien n'est vrai, tout est permis. L'incroyance la plus radicale a ouvert les voies à l'action la plus décidée » (p. 48).

Le monde n'a plus ni firmament ni pierre angulaire. « Une idée a conquis tous les esprits : c'est qu'il n'existe rien de défini une fois pour toutes, dans aucun domaine, ni intellectuel, ni moral, ni politique, par conséquent l'homme peut se permettre tout s'il l'ose » (p. 54).

Certes, des Anciens ont déjà connu les délires de l'hybris : Xerxès faisant fouetter l'Hellespont, Caligula nommant son cheval sénateur, mais ni eux ni leurs historiens « n'avaient lu Nietzsche... ils ne savaient pas qu'il s'agissait d'un défi sublime à la condition humaine ». Et surtout ils n'imaginaient pas qu'un tel défi puisse réussir : « Prométhée invente le feu, puis il est foudroyé; les Titans sont écrasés par Zeus » (p. 54). Œdipe s'empare de Thèbes en tuant son père et en épousant sa mère, mais il finit misérablement.

« Partout dans le monde antique l'hybris subit l'échec. Il n'en est plus ainsi maintenant, et la pensée moderne est convaincue que l'hybris doit triompher. Cette conviction s'appuie sur un nihilisme radical qui rend possible et même nécessaire un dynamisme indéfini » (p. 55).

Ainsi, comme l'indique Jean Grenier dans une formule saisissante :

« L'homme moderne est d'instinct révolutionnaire avant de savoir de quelle révolution il s'agira » (p. 52).

Il n'est donc pas si étonnant de voir les hommes se passionner pour un type de révolution, puis s'en détacher, qu'elle réussisse ou qu'elle échoue, car dans les deux cas elle s'épuise à prétendre satisfaire les espoirs illimités que l'homme avait mis en elle. Les plus habiles des révolutionnaires sont donc ceux qui parviennent à maintenir la révolution en un passionnant suspens entre ses premiers accomplissements et ses promesses dont la réalisation future est constamment retardée.

« Cette volonté de libération est une ivresse collective comparable aux grands élans de soumission collective du passé. Elle est maintenant soutenue et dépassée grâce à une métaphysique du pur devenir » (p. 52).

Cependant, dans cette aventure, la liberté est dupée :

« Sans doute, au moment où triomphent les révolutions, on ne sent que la libération des anciennes chaînes ; ce moment est bref. L'idéal nouveau est plus tyrannique que l'ancien parce que chargé d'espoir » (p. 70).

Est-ce à dire qu'il faille se résigner aux tyrannies ? Nullement, mais que l'idéal de liberté, pour triomphe véritablement, doit se purger de ses propres mythes, se faire plus humblement humain, plus empirique, moins métaphysique, s'il ne veut pas remplacer de vieilles tyrannies par la pire de toutes : une image renversée de la théocratie.

MICHEL CARROUGES.

Nul n'est prophète...

On sait l'éloge qu'a fait de l'efficacité de la Résistance française le général Eisenhower. Cet éloge était-il pure politesse? Les déclarations des généraux allemands recueillies par Lidell Hart semblent parler dans le même sens[1].

Blumentritt confirma ce point de vue : « Après les débarquements alliés en Afrique française du Nord en novembre 1942, le Führer nous ordonna d'occuper la France entière. Il craignait un débarquement au sud de la France, partant d'une base en Afrique du Nord. Nous pensions que les Alliés débarqueraient sur la côte de la Méditerranée et que le gouvernement de Vichy n'opposerait pas de résistance. L'occupation se fit sans troubles sérieux, les seuls accidents furent causés par la Résistance intérieure, dont les activités devenaient déjà gênantes. Précédant les troupes allemandes, le feldmaréchal von Rundstedt se rendit seul à Vichy afin d'obtenir que l'extension de l'occupation se fasse dans le calme, pour éviter des pertes de vies humaines des deux côtés. Il y réussit » (p. 251).

« En résumé, on peut appeler 1943 l'année des incertitudes et de l'insécurité, remarque B. Blumentritt. La puissance accrue des mouvements de Résistance française s'ajouta à nos autres difficultés. Ils nous causaient de nombreuses pertes et nous obligeaient à rester toujours sur le qui-vive. Jusqu'en 1942 nous ne redoutions pas la Résistance : elle était divisée en trois groupes distincts : communistes, gaullistes, giraudistes. Heu-

1. Lidell Hart, *Les généraux allemands parlent*. Stock.

reusement pour nous, ces groupes ne s'accordaient pas et nous fournissaient souvent des indications les uns sur les autres. Mais, à partir de 1943, ils s'unirent et furent ravitaillés en armes parachutées par la Grande-Bretagne, qui dirigeait leurs opérations » (p. 253).

« Le désordre croissant en France devint une menace sérieuse pour nous; de plus, les coups de mains et les embuscades nous causèrent des pertes considérables. Les trains de renforts et d'approvisionnements à destination du front déraillaient souvent » (p. 263).

Après ces trois citations, voici, sur le même sujet, ce que trouve à dire aux applaudissements de l'Assemblée Nationale tout entière un grand corps de l'État.

« Il a semblé d'une part à trop de mobilisés qu'il suffisait d'appartenir aux forces armées pour pouvoir exiger et obtenir, en prononçant le mot « réquisition » des prestations répondant à tous les besoins ou à toutes les fantaisies... Cet état d'esprit explique que des personnes n'offrant d'autre garantie qu'une appartenance — parfois mal définie — à des formations militaires aient pu, dans des départements entiers, procéder, sans titre valable, à des réquisitions d'automobiles.

« Dans l'ensemble, les pouvoirs de réquisitions ont été usurpés par de simples particuliers ou par des magistrats municipaux dont les décisions ont été annulées par le Conseil d'État. Les uns et les autres croyaient sans doute, comme trop de citoyens, que l'exercice du droit de réquisition se fonde sur les circonstances et non sur la loi et que tout détenteur d'une fraction de la puissance publique peut à cet égard se rendre juge de la gravité des circonstances » (*Journal officiel*, 28 décembre 1948, p. 110).

« Des irrégularités nouvelles et plus graves apparais-

sent du fait que des formations de la métropole, en 1944 et 1945, semblent avoir obtenu trop libéralement l'ordonnancement d'états de solde sur lesquels l'attention de la Cour ne pouvait manquer d'être attirée.

« Ces mandats étaient établis en effet au nom de formations de fortune et dont les titres, parfois ambitieux, tels qu'armées, divisions, etc., correspondaient à des formations probablement combattantes, mais nullement à des corps de troupes bien définis. Dans la plupart des cas, il était en outre impossible de comparer, pour une même partie prenante, les états de solde émis pour plusieurs mois successifs, ces parties prenantes semblant n'avoir eu souvent qu'une existence éphémère et des effectifs indéterminés.

« Le caractère inquiétant de certains de ces mandatements s'est encore accusé par la suite, lorsque le département de la guerre a du se déclarer dans l'impossibilité de produire les justifications, et notamment les revues de liquidations relatives aux périodes les plus confuses et aux perceptions les plus suspectes » (*Journal officiel*, 28 décembre 1948, p. 123).

L'infection par la mort.

Chaque époque a ses expressions préférées qu'elle sent avec une force particulière, sans doute parce qu'elles correspondent à sa manière de penser ou de sentir. Telle était par exemple au XVIIIe siècle, au temps de Rousseau ou des « drames larmoyants » de Diderot l'expression « l'âme (le cœur) sensible »; ainsi que les « larmes » et les « anges » des romantiques. Telle paraît être aujourd'hui en France « la présence » et peut-être aussi « Centre (ou milieu) du monde ».

En lisant la presse polonaise, on les voit quelquefois naître, faire fortune et entrer dans la trame de la langue publiciste.

L'expression « l'infection par la mort », introduite épisodiquement au cours d'une discussion littéraire par une des revues littéraires (*Odrodzenie*), fut immédiatement reprise par une autre revue (*Tygodnik Powszechny*), servant comme point de départ pour un grand article suivi d'une sorte d'enquête. Depuis, on s'en sert couramment pour exprimer, d'un côté, un manque inquiétant de sensibilité normale à la mort, à la douleur, aux maux d'autrui, et, de l'autre, une curiosité morbide à l'endroit du côté technique de la mort.

L'enquête mentionnée, ou plutôt les réponses à l'article au sujet de la « contagion », faites par des personnes de différents métiers — instituteurs, prêtres, etc. — mais surtout par des jeunes gens, élèves et étudiants, ne manque pas d'intérêt.

Toutes les réponses admettent l'existence de « l'infection par la mort ». Elles en donnent des exemples, allèguent des raisons, font des pronostics.

Il y a toutes sortes d'exemples.

On parle des petits enfants qui jouent dans la rue à la fusillade, mimant à qui mieux mieux l'agonie du « fusillé », les secousses de son corps, ses derniers râles, l'expression de son visage, avec un réalisme effrayant. Une institutrice raconte que, dans sa classe, vingt-quatre élèves sur trente ont répondu par l'affirmative à la question, si elles aimaient les photos représentant les exécutions, par exemple les pendaisons, et toutes affirmèrent avoir envie d'aller à une exécution. Les jeunes élèves et étudiants donnent dans leurs réponses des exemples d'indifférence envers la souffrance humaine, de cruauté envers les animaux, de brutalité envers les femmes. « Il est vrai, dit l'un d'eux, que notre génération, pour ce qui concerne la sensibilité à la mort, à la

douleur, au tort qu'on fait à autrui, est assez fortement déshumanisée. »

Quant aux causes de cet état de choses on allègue évidemment la guerre, l'occupation, l'habitude qu'on y a pris de toutes sortes d'horreurs, la vue à peu près constante de la mort et des morts qui nous ont familiarisés avec la mort et rendus indifférents à la souffrance. Ces raisons ne semblent pourtant expliquer ni le goût qu'on a pris de la mort (les discussions techniques sur la manière de tuer et d'être tué, les racontars sanguinaires de beaucoup de jeunes garçons à propos des faits accomplis (?) par eux au temps de l'occupation, l'effet qu'ils produisent : « Avez-vous tué quelqu'un pendant l'occupation », me demanda une jeune fille » — raconte un des correspondants. — « Non, répondis-je, et je sentis aussitôt que par ce fait je perdis beaucoup à ses yeux »), ni la persistance de cette attitude inhumaine. Plus près de la vérité paraît être un des correspondants qui propose comme cause de l'infection de la mort la « double éthique » qui s'est formée pendant la guerre.

Les pronostics sont différents. Quelquefois c'est le genre bonhomme, la sorte de « ce n'est rien, ça passera », ou bien un appel aux instituteurs et aux éducateurs de la jeunesse dont l'activité surmontera — à l'avis du correspondant — le mal. Mais souvent on voit l'avenir en noir : « Il faut s'occuper énergiquement de nos cadets, écrit un étudiant; quant à nous, il n'y a plus rien à faire. D'ailleurs, nous ne nous sentons point malheureux. Mais nous pouvons devenir dangereux pour les autres. Le seul remède que j'y voie, c'est le code pénal. » D'autres encore croient que le mal ne passera pas, à moins que notre « culture sanguinaire » ne change.

Ainsi il existe actuellement à la fois deux morales différentes, et même opposées.

Cet état de choses se manifesta clairement dans le procès d'Oswiecim (Auschwitz) qui a eu lieu l'hiver der-

nier. L'appréciation de la sentence contre les accusés portait l'empreinte distincte de l'une ou de l'autre attitude morale.

Mme Szmaglewska, ancienne prisonnière au camp d'Oswiecim, auteur d'un livre, hautement apprécié, à ce sujet, a paru à ce procès à titre de témoin. Après la sentence, elle a adressé au ministre de la Justice une lettre ouverte où elle dit d'une façon forte et poignante son indignation contre la sentence qu'elle trouve extrêmement indulgente. Elle a le sentiment d'une injustice révoltante, quand elle voit par exemple qu'on modère pour des raisons formelles la sentence de l'accusée convaincue d'avoir fracassé la tête des petits enfants polonais, ou de l'accusé qui a tué de sa main des prisonnières sans parler de toutes sortes de mauvais traitements qu'il leur infligea. Elle s'indigne que tant de crimes doivent rester impunis et s'inquiète à la pensée que les mêmes bourreaux seront peut-être en état de continuer leur œuvre homicide. Elle prie donc le ministre de la dispenser à l'avenir d'apparaître comme témoin à la cour de justice.

L'idée de la justice est liée ici, évidemment, à l'idée de la revanche, regardée non seulement comme naturelle, mais comme formant un devoir moral, et aussi comme une nécessité pour assurer un avenir meilleur.

L'opposé direct de cette orientation est celle du ministre — qui a publié dans la même revue une réponse à la lettre de Mme Szmaglewska — et de bon nombre de publicistes. C'est évidemment la morale humanitaire. « La haine ne se laisse pas vaincre par la haine. » « La haine des Allemands, c'est l'occupation allemande qui continue. » « Les principes humanitaires exigent qu'on sache toujours voir l'homme dans l'accusé », « qu'on tienne compte de toutes les circonstances atténuantes qui peuvent dans une mesure quelconque expliquer sa conduite ou parler en sa faveur ». Un publiciste se réjouit du fait qu'un des accusés fut complètement ac-

quitté et que la sentence d'un autre était très modérée.

Comment réagit à ces appréciations différentes l'homme gris, « le lecteur inconnu » ? Autant qu'on en puisse juger sans avoir un nombre suffisant de documents, les personnes plus âgées sont en général attirées par l'attitude humanitaire, les jeunes plutôt par celle de la revanche.

Citons encore un dernier exemple intéressant en ce qu'on y voit les deux tendances morales apparaître simultanément dans une seule et même personne et la tirailler en deux sens.

M. Lichniak a rencontré, après la guerre, à Varsovie, un certain Engelmann que, pendant l'occupation, il avait eu l'occasion d'observer à son œuvre de bourreau des Polonais dont il disposait. M. Lichniak, à cette époque, détestait Engelmann plus qu'on ne saurait imaginer; il était directement obsédé par la haine de ce personnage immonde. Or, quand il l'a rencontré maintenant, marchant dans le groupe des prisonniers allemands, blême, peureux, misérable, il ne ressentit plus de haine, mais seulement du dégoût et de la pitié! Il se le reprocha et il en fut honteux, se tenant, dans une certaine mesure, obligé à la haine. Puis, le doute lui est venu, s'il y avait vraiment lieu d'en être honteux. Comme il était publiciste, il fit part au public du problème qui l'inquiétait, dans un article.

Les deux morales opposées, la chrétienne et celle de la force (de la lutte, de la haine), se laissent ici saisir sur le vif, ainsi que l'état indécis de l'esprit qui en résulte et qui est distinctif à notre époque pour un certain nombre de personnes.

P. Moisy.

La mort de Christian Bérard.

Les lecteurs de *La Vie Intellectuelle* s'étonneront peut-être que l'on vienne les entretenir d'un peintre qui semble surtout avoir occupé les chroniques mondaines de la haute couture. Christian Bérard, c'était bien un peu cela, mais ce serait minimiser son rôle en ne le voyant que le créateur d'un luxe à la portée de personne, ou d'une bohème fastueuse. Son extraordinaire talent, les formes multiples qu'il prenait, ont fait de Christian Bérard un homme nécessaire au prestige de Paris, à sa réputation internationale d'élégance. (Ne croyons pas trop vite que tout cela soit vanité!)

Pour nous, Bérard était le merveilleux décorateur de théâtre, parfois même excessif, car il arrivait que l'on hésitait à déterminer, dans telle pièce, si le décor avait plus d'importance que l'action, ou, comme dans le *Dom Juan* de Molière, si la féerie que Bérard y avait mise ne dépassait pas le texte, mais, qu'importe, son nom est, aujourd'hui, accouplé sans qu'il soit possible de le détacher à ceux de Giraudoux, de Jouvet, de Cocteau, celui des films. On voit mal une Folle de Chaillot autre que Marguerite Moreno, mais justement affublée par Bérard. Nous pourrions en dire autant de certains ballets brossés par lui. Et quant à ce que la mode féminine lui doit, nous ne saurions le dire, mais il était facile de déterminer dans un caprice nouveau l'influence de Bérard.

Malgré une habitude, chez les critiques, de sous-estimer sa peinture de chevalet, nous sommes sûr que l'on trouvera un nombre de toiles suffisant à exposer et qui nous révélera un Bérard très bon peintre.

Plus tard on feuillettera, plus exactement les jeunes filles feuilletteront les albums de dessins de Christian

Bérard pour rêver sur nos modes désuètes et sur le charme du passé. Auront-ils la saveur de l'*Album des Modes* de Mallarmé ou, davantage, la valeur d'art de Constantin Guys ?

Une surprise.

Les Galeries parisiennes ne révèlent guère de talents nouveaux. L'année dernière, nous avions découvert avec tout le monde Bernard Buffet, et c'est à sa nouvelle exposition que nous nous rendions, l'autre jour, pour retrouver Buffet semblable à lui-même. Puis nous avons continué notre pèlerinage dans les galeries où sont exposés les « abstraits ». L'étonnant, avec eux, c'est leur acharnement à répéter mille fois le même tableau et à s'y mettre sans le savoir à plusieurs pour le faire. Enfin, avec lassitude, nous entrâmes dans une galerie où d'habitude sont exposés les « figuratifs » (Galerie des Beaux-Arts). La surprise, le dépaysement aussi, après le désert de l'abstraction, furent complets. Sur le moment, nous ne savions qu'en penser. Figurez-vous, il y a là un peintre qui expose une quantité impressionnante de toiles sur lesquelles sont peints des personnages, des foules. On appelle ça, dans le jargon, des compositions. Qu'est-ce que font ces personnages ? Ils écoutent un concert, ils s'embarquent à nouveau pour Cythère, ils dansent, ils occupent l'espace d'un salon, ils jouent, enfin voilà un peintre qui n'a pas peur ni honte de la figure humaine qu'il remet en honneur. Curieuse exposition qui démontre bien que les théories tuent la peinture des autres et que celle d'Aberdam, voilà le nom de cet indépendant, de cet arrogant qui ose défier les lois en cours, est surprenante, sympathique, non iconoclaste, fort bien peinte, ce qui est essentiel, et, nous osons écrire le mot, débordante de poésie heureuse.

GEORGES BORGEAUD.

■ Les récentes élections présidentielles au Portugal auront rejeté au néant certains soupçons injurieux sur la liberté de la consultation. Non seulement l'opposition a pu présenter un candidat, mais celui-ci, le général Nerton de Mattos, ayant cru pouvoir retirer sa candidature la veille du scrutin, une déclaration du président de la Haute Cour de Justice lui rappela fort opportunément que « la Haute Cour a seule pouvoir de décider de l'éligibilité des candidats et qu'une candidature une fois acceptée ne peut être légitimement retirée ». Ainsi il ne sera pas dit que, par l'inconscience d'un seul, les Portugais auront été frustrés de leur droit à se prononcer en toute liberté pour le candidat gouvernemental.

Églises orthodoxes et Église catholique.

L'attitude hostile du Patriarcat de Moscou à l'égard de l'Église catholique, qui s'était affirmée déjà lors du Concile de Moscou en 1945 (élection du patriarche Alexis), s'est manifestée depuis à plusieurs reprises et particulièrement à l'occasion de la Conférence de Moscou de juillet dernier.

Ainsi non seulement on ravive le douloureux conflit du schisme d'Orient, mais on en élargit les bases et le champ. Il s'agissait naguère de politique nationale et le conflit se trouvait géographiquement limité aux régions orientales et sud-orientales de l'Europe où les deux communions chrétiennes étaient en contact (Francs et Grecs; Polonais et Russes; Magyars et Roumains, etc.). Aujourd'hui, il ne s'agit plus tant de rivalités nationales entre peuples voisins, que d'opposition entre deux « idéologies ». Du même coup, le conflit s'étend au monde

entier où certains milieux de l'émigration russe, non seulement font écho pour leur part à l'attitude du Patriarcat moscovite, mais s'efforcent de prendre un appui plus large en différents pays par la création d'églises orthodoxes autochtones.

La question du schisme, si difficile à résoudre déjà en ses composantes proprement religieuses, risque de se trouver aggravée par là de singulière façon. D'une part, une fraction importante de l'Église orthodoxe prend pratiquement fait et cause pour le communisme et son expansion mondiale. De l'autre, l'Église romaine se dresse tout entière pour barrer la voie à celui-ci. Voilà la figure que semble prendre aujourd'hui, dans une large mesure, le schisme d'Orient, le nouveau contexte (disons : politique) dans lequel il retrouve sa virulence.

Sans doute, toutes les Églises orthodoxes ne font pas cause commune sur ce point avec l'Église patriarcale moscovite. Dans leur immense majorité les Églises orthodoxes russes de l'émigration se sont désolidarisées d'avec elle, au risque de rompre l'unité ecclésiastique. En outre, le Patriarcat œcuménique (Constantinople) et l'Église de Grèce ont manifesté leur réprobation en se refusant à participer à la dernière conférence inter-orthodoxe de Moscou. Mais les Églises des pays sous tutelle soviétique et les Patriarcats d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem se sont associés aux attaques les plus grossières contre le catholicisme romain en souscrivant aux termes de la déclaration et du message élaborés à cette même conférence. Tout cela nous paraît d'une extrême gravité.

Nous ne pouvons entrer ici dans les multiples réflexions que nous suggèrent cette situation et cette attitude. Pour être équitable il faudrait d'abord reconnaître franchement les excès auxquels se sont livrées, au cours de l'histoire, certaines nations catholiques à l'endroit de leurs voisines orthodoxes, et l'appui donné, à des fins religieuses sans doute, par le pouvoir ecclésiastique

à la « politique » de ces nations. Au cours de toute son histoire, la Russie en particulier s'est heurtée à l'Église catholique comme à une puissance hostile et il n'est pas étonnant qu'elle en ait conçu une rancune tenace (peu chrétienne sans doute, mais fort explicable).

Sous l'impulsion du pape Pie XI ont été créées, dans le catholicisme, des institutions qui ont pour mission de redécouvrir la véritable figure de l'Église d'Orient : Institut Pontifical Oriental, Monastère des Moines de l'Union à Chevetogne (Belgique), notre Centre d'Études « Istina » et bien d'autres. Sans doute, se dégager des multiples préjugés que la polémique séculaire a accumulés chez nous à l'endroit de nos frères orthodoxes est une tâche difficile. Du moins avons-nous été souvent encouragés par les hommages rendus à notre effort d'objectivité et de sincérité. Notre plus grande joie, comme notre plus grande récompense, serait de voir quelques-uns de nos frères orthodoxes prendre à cœur un effort identique à l'égard de notre Église, de son passé comme de son présent, de sa doctrine comme de sa discipline.

d'après C. DUMONT,
dans « *Vers l'Unité chrétienne* »
bulletin du centre d'Études « *Istina* ».

■ La question de la stabilité du système capitaliste aux États-Unis et dans d'autres parties du monde est une question qui dépend des conditions internes de ces pays. S'ils réussissent à développer leur économie sur une base capitaliste, alors il n'y aura pas de force sociale capable de renverser ce système... Cela n'a rien à voir avec l'Union Soviétique ni avec les pays de l'Europe de l'Est. »

(O. LANGE, délégué de la Pologne à l'O.N.U.,
Le Monde, 22 fév. 1949.)

Un événement capital.

La presse n'a pas souligné comme il l'aurait fallu la sortie de l'album *Miserere et Gwerre*, du peintre Georges Rouault! Il s'agit là pourtant d'un événement de l'importance de celui qui laissa aussi indifférents les contemporains de Goya lorsque celui-ci leur offrit ses *Désastres de la guerre*.

Sans vouloir dire que Rouault soit d'une quelconque manière tributaire de Goya, ce qui serait ridicule, il faut bien constater qu'entre eux il y a similitude d'intention, et que leur rôle, dans le siècle, avec toute la différence de leur génie, aura été de témoigner contre l'horreur de la guerre, l'injustice, la cruauté, la misère. La vision de Rouault est moins cynique, moins amère et méprisante que celle de l'Espagnol. Rouault est chrétien et ne hait pas. Sombres, violentes, dramatiques, les images de Rouault seront un réquisitoire de notre temps et les générations futures viendront à ce livre pour mesurer toute notre barbarie, nous juger et certainement, comme nous le faisons devant Goya, se désespérer de l'état d'abjection et de péché où le monde se complaît et, à travers les âges, se reconnaît.

Commandée par Ambroise Vollard à l'artiste, cette série de cinquante-huit gravures, terminées en 1927, vient d'être montrée au public pendant plus de deux mois, à Paris, à la Galerie des Garets. Le portefeuille qui contient ces planches est d'un format si grand qu'il n'est possible de le consulter que posé sur un antiphonaire. On a beaucoup insisté sur la qualité technique de ces gravures, à juste raison, mais comme si on en prenait le prétexte pour éviter de parler de ce qu'elles représentent. « Vision pessimiste du monde », comme

ils disent, ceux qui en sont contents, mais la signification profonde de l'œuvre de Rouault échappe par un singulier esthétisme encore à la plupart de ses admirateurs à qui le « sujet » d'un tableau importe peu mais seulement sa qualité picturale. Avec Rouault, nous sommes en présence du parfait accord sur les deux plans. Il n'est pas moins vrai que Rouault apporte dans l'art de la gravure des procédés nouveaux qui, pour l'instant, n'appartiennent qu'à lui. Rouault lithographe cherche avec des blancs et des noirs à dépasser ce qu'un dessin reproduit sur le cuivre peut avoir de sommaire et de recréer, sans couleurs, les sensations de la peinture. Dans ce sens, *Miserere et Guerre* est le chef-d'œuvre graphique de Rouault.

GEORGES BORGEAUD.

Le mois de Février

Après le procès du cardinal Mindszenty, Prince-Primat de Hongrie (3-5 fév.), et sa condamnation à la détention perpétuelle (8 févr.), le Souverain Pontife élève deux protestations solennelles, l'une en consistoire secret (14 fév.), l'autre au cours d'une manifestation populaire qui compte plus de 250.000 personnes sur la place Saint-Pierre (20 fév.); les gouvernements et les peuples de différents pays protestent véhémentement. L'*Osservatore Romano* répond vertement aux attaques dirigées par M. Togliatti à ce sujet, contre S. S. Pie XII.

En France l'emprunt dépasse 200 milliards. Le garde des Sceaux, André Marie, démissionne pour raisons de santé après une violente campagne menée contre lui. Il est remplacé par M. Lecourt qui veut terminer « l'œuvre de répression » dans les trois mois. Le général de Gaulle conclut

à Lille le congrès R.P.F. en menaçant de chasser, s'il est besoin, « les usurpateurs ». Gaston Bergery est acquitté. Le procès Kravchenko se poursuit comme il était prévu. Trois journalistes et un dessinateur communistes sont arrêtés. Les négociations avec S. M. Bao-Daï, sans aboutir à une conclusion, rendent un peu d'espoir.

Le pacte Atlantique continue à s'élaborer, mais la Norvège ne lui a pas encore donné son adhésion, bien qu'elle ait refusé un pacte de non-agression avec la Russie, et un accord avec les pays scandinaves. Le Congrès américain hésite cependant à promettre une aide militaire automatique à l'Europe. — Utilisant une fois de plus la voie de la presse, le maréchal Staline propose de rencontrer le président Truman en Russie. Ce dernier offre une rencontre en d'autres pays avec participation de l'Angleterre et de la France. M. Thorez fait, au sujet de l'attitude des travailleurs français à l'égard de l'armée rouge, une déclaration qui soulève quelque émotion en France. M. Togliatti l'imite en Italie. Conférence des suppléants à Londres pour préparer le traité autrichien. — Chute du gouvernement en Finlande.

Les cinq pays de l'Union Occidentale choisissent Strasbourg comme siège de l'Union. Les dix-neuf du comité d'organisation économique européenne se sont réunis au château de la Muette. La constitution de Bonn soulève des difficultés économiques auprès des Allemands et des armées occupantes. En Irlande du Nord, les Unionistes (Union avec l'Angleterre) l'emportent aux élections sur les partisans du rattachement à l'Eire, qui contestent la signification du vote. Au Portugal, le général Cardoma est réélu président, contre son concurrent dont le désistement n'a pas été accepté par le Conseil d'État. La répression d'assassinats d'anciens fascistes, et l'acquittement du prince Borghèse suscitent des troubles en Italie. M Saragat (socialiste) après avoir donné sa démission le vice-président du Conseil, la retire. Congrès du « Mouvement Européen » à Bruxelles. Aux élections de Hammersmith (Angleterre) le parti travailliste remporte une importante victoire.

En Grèce, le général Markos est suspendu de son commandement et sans doute arrêté. En Tchécoslovaquie, vingt et un soldats sont condamnés pour avoir suscité un putsch militaire. L'U.R.S.S. repousse la prétention de la Yougoslavie d'appartenir au Conseil économique oriental.

A Rhodes, armistice définitif entre Israël et l'Égypte.

En Chine, M. Sun-Fo refuse de livrer les criminels de guerre. Les communistes chinois refusent d'entamer les négociations de paix.

LIVRES

TEMOIGNAGES ALLEMANDS

La clarté que le *Stalingrad* de Plievier[1] projette sur le premier grand désastre des armées allemandes transforme le roman en une manière de thèse. Une fois dites la beauté et plus encore la puissance du roman, une question demeure donc à poser. Rejoignons-nous la vraie tragédie psychologique de cette défaite? L'horrible grandeur de Stalingrad, vue par Plievier, vient d'une certaine perfection dans l'absurde. De prime abord la protestation humaine de l'auteur contre la démence qui conduisit le peuple allemand à cette catastrophe en reçoit un accent plus intense.

Stalingrad est donc présenté comme un non-sens stratégique. L'encerclement survenu, il faut en outre l'inconcevable folie du régime hitlérien pour accepter de sacrifier plus de trois cent mille hommes à la construction théâtrale d'un acte de résistance héroïque. Sacrifice totalement vain du reste, puisque la volonté des combattants s'effondre avant l'anéantissement. La sinistre tragédie voit son dernier acte avorter en une reddition sans nulle grandeur. Ceci juge ceux qui, de loin, prirent la responsabilité de l'atroce aventure. Soit.

Mais du côté des encerclés c'est, aux yeux du romancier, comme le redoublement intérieur de l'absurde. L'armée de Stalingrad est impuissante à comprendre le temps ce qu'on lui impose. Quand, par bribes, la clarté se fait, elle ne peut exécuter aucun des gestes qui la lib-

1. Aux Éditions Robert Marin. 1948, in-8°, 560 pp.; 600 fr.

reraient. L'ordre est de rester sur place et de combattre à outrance : la percée vers l'ouest et la capitulation sont interdites. La fidélité militaire aux consignes reçues fascine ces soldats et les voue, jusqu'aux avant-derniers instants, au plus fatal des destins. La conscience arrive toujours trop tard pour permettre une décision utile. Mais à temps il est vrai pour achever de détruire le cœur. Pour finir, tantôt dans l'horrible lucidité des esprits sans plus nulle faculté d'action, tantôt dans le grouillement bas des paniques individuelles, c'est l'effondrement.

L'effondrement, non le suprême sacrifice. Et ceci, nous laisse entendre Plievier, juge aussi. avec le principe militaire allemand, ceux qu'il a ensorcelés, ces combattants de Stalingrad morts pour rien ou entrant en captivité vidés de toute substance humaine. Du moins, puisqu'une centaine de milliers d'hommes vivra, reste-t-il à ces consciences défaites la tâche de témoigner, de faire le procès de cette absurdité et de contribuer ainsi à la renaissance de l'âme allemande dégradée par le nazisme. C'est ici que nous nous demandons si le roman voit juste.

D'autres que nous seront meilleurs juges de la valeur militaire de la conduite adoptée à Stalingrad par le haut commandement allemand. Admettons qu'elle ait été insensée : la question reste encore ouverte en ce qui concerne le comportement des troupes de Stalingrad. Le visage des défaites est le plus souvent sale. Nous en avons nous-mêmes quelque chose. Si nous n'avons pas tout oublié, nous découvrirons bien en nous ce qui peut fraterniser avec l'amère description que Plievier fait de la montée du chaos dans les unités encerclées et dans l'âme des combattants. Mais cette amère description, tout imprégnée ici d'un équivoque appel à la capitulation, ne trahit-elle pas un jugement déjà postérieur à la défaite et comme de connivence avec la propagande adverse, plutôt que la conscience encore engagée dans

le combat ? Il y a certes bien de l'absurde dans cette dernière en pareil cas. Les hommes qui s'en vont à leur perte ressemblent souvent à ces insectes dépensant leurs instincts à des tâches faussées de l'extérieur sans qu'ils puissent s'en apercevoir. Mais il reste que le plus souvent aussi ces hommes ont encore du cœur, d'honnêtes aspirations, quelque courage, parfois un peu d'honneur. Même si tout cela porte à faux, cela reste, *jusqu'à la fin*, une grandeur que l'on peut tout de même saluer. Il me semblerait étonnant que chez les encerclés de Stalingrad il n'y ait pas eu cette humaine contrepartie à la marche au néant que Plievier nous présente, et j'avoue que le roman me paraîtrait plus convaincant s'il en avait mieux fait sentir la réalité et le prix.

Nous avons nous-mêmes trop souffert il y a peu d'années à lire *Les Décombres* ou des littératures similaires pour ne pas ressentir aujourd'hui quelque gêne à la lecture de *Stalingrad*. L'examen de conscience qui se fait implicitement dans cette œuvre et qui lui vaut aujourd'hui l'autorisation de l'occupant porterait peut-être plus loin s'il pouvait être fait sans avilir la fierté des humbles et de ceux qui, follement peut-être, mais point toujours indignement laissèrent tout, vie, cœur et le reste, là-bas, au grand coude de la Volga.

Jusqu'à la lie[2], de H. B. Gisevius, n'est pas un roman, mais la chronique d'un agent de l'Abwehr (à peu près la sécurité militaire de l'armée allemande), antinazi et collaborant étroitement avec l'amiral Canaris. Il servit d'intermédiaire pour maints contacts avec les alliés avant et pendant la guerre. Il connut bien des dessous de la lutte acharnée qui se poursuivit entre l'Abwehr et la Gestapo pour aboutir à la liquidation de la première vers le milieu de 1943. Il participa enfin d'assez près à l'attentat du 20 juillet 1944 et à la tentative de putsch qui se déroula dramatiquement à Berlin ce même jour.

2. 2 vol. gr. in-8. Paris, Calmann-Lévy, 1948.

C'est donc un témoin important que l'on peut, du reste, partiellement contrôler par le livre de A. W. Dulles, *L'Allemagne souterraine*[3].

A le lire on se demande si son intérêt le plus grand n'est pas finalement la révélation de cet affreux climat d'intrigues et de luttes intestines qui a pourri tant de choses au sein des milieux responsables du destin de l'Allemagne nazie. Certains eurent déjà quelques occasions de pressentir ces rivalités, ces jeux complexes, ces menées souterraines, ces pièges et leurs conséquences, la mort, la torture, les camps, sans parler de la noirceur de l'âme que plusieurs ont presque recherchée comme une expérience digne de poursuite. Avec le livre de Gisevius il devient loisible de pousser plus avant le diagnostic et de reconnaître quelle maladie de l'âme hantait une certaine Allemagne conditionnée par l'aventure hitlérienne, aussi bien pour que contre : au total l'instinctif besoin d'un univers de perfidie et de machinations secrètes, émanation peut-être d'un plus obscur complexe d'angoisse. Besoin qui dévora tout à la fois conspirateurs et policiers, factions et hauts fonctionnaires, opposants et maîtres du pouvoir, parvenus tous ensemble à créer un atroce grand jeu de trahison et de mort, et presque une spiritualité de l'équivoque. Hitler, semble nous dire Gisevius, savait la chose et savait quel parti en tirer; « il ne se contenta pas d'opposer des hommes et des puissances les uns aux autres; il fit quelque chose d'incomparablement plus fort : il attisa les conflits de conscience... (il) puisa et alimenta son dynamisme dans la mauvaise conscience collective » (t. II, p. 319).

Sous cet angle le drame du 20 juillet 1944 revêt une sorte d'horreur trouble et pathétique dont aucun des protagonistes de la conjuration ne semble exempt, Stauffenberg moins que quiconque. Une obscure fatalité a vicié

3. Éditions des Trois Collines. Paris, 1948.

tout le jeu d'une révolte de conscience qui pouvait avoir sa légitimité et qui aurait dû aboutir. Tout s'est passé trop tard et mal. La conscience a consacré trop de temps à la jouissance de ses perplexités, l'intelligence beaucoup trop peu au calcul de l'exécution [4].

Stalingrad est un premier symbole du drame allemand. L'aventure des conjurés du 20 juillet en est un second, complémentaire. Il se trouve qu'une phrase de Gisevius peut servir à les unir dans une commune résultante. « L'un des faits les plus extraordinaires de la guerre, c'est bien l'existence, non seulement d'un collectivisme dans la joie, mais aussi dans la détresse; et, pour bien juger de la force interne d'un régime de terreur, il faut considérer les efforts extraordinaires que les hommes angoissés peuvent fournir, non pas par enthousiasme, volonté de vaincre ou soumission aveugle, mais tout simplement par désespoir » (t. II, p. 224). Mais il faudrait peut-être distinguer ici deux angoisses et deux désespoirs. Angoisse et désespoir des humbles, inopinément pris dans les terribles rets du désastre et qui y sauvent quelque chose d'humain davantage encore que Plievier n'a voulu le montrer du combattant de Stalingrad. Angoisse et désespoir des seigneurs de ce jeu qu'il faut sans doute apprécier avec plus de sévérité encore que l'ouvrage de Gisevius n'incitera le lecteur à le faire [5].

D. Dubarle.

4. Je garderai toujours le souvenir de l'endroit où Hansen... proféra ces mots qui semblaient venir du tréfonds de son âme tourmentée et qui sont demeurés depuis, pour moi, comme l'épigraphe de l'histoire du 20 juillet : « L'affaire me paraît si peu sérieuse. Cela ne peut pas marcher ainsi » (t. II, p. 235).

5. On peut lire pour cela le passionnant *Journal de Nüremberg* tenu par G. M. Gilbert « psychologue » américain qui vécut en compagnie des accusés toute la période du procès.

« LE CŒUR DE LA QUESTION »

Lorsque, après avoir relu *La Puissance et la Gloire*, on ouvre le dernier roman de Graham Greene, on se demande avec étonnement si, avec *The Heart of the Matter*, l'auteur n'abandonne pas définitivement le genre du « divertissement » qui caractérisait ses premières œuvres. La part du roman d'aventures — avec ou sans policiers — si importante dans *l'Agent secret*, le *Rocher de Brighton* ou le *Tueur à gages*, a tendance à disparaître, ou, en tout cas, à diminuer en faveur de la place de premier plan que Greene accorde désormais au drame de l'homme; et non de l'homme « en situation », tantôt écrasé, tantôt secouru par un monde haineux ou charitable, mais de l'homme intérieur aux prises avec lui-même ou, selon le beau vers de Claudel, avec quelqu'un au fond de lui plus lui-même que lui.

Aussi bien, ne voir dans *The Heart of the Matter*, comme le fait un des chroniqueurs de la revue belge *Esprit et Vie*, qu'un roman de villégiature, à ficelles apparentes, assaisonné de mélodrame religieux, de suicides, de meurtres et d'amours coloniales, c'est rester bien en deçà de la grandeur réelle du livre. Sans défendre certains effets faciles auxquels l'auteur, trop influencé par le cinéma, ne sait pas résister, je ferai remarquer que l'atmosphère de cette petite colonie d'A.O.F., pourrie par la fièvre, la sueur et la décompo-

sition, est inséparable du paysage moral où évoluent les personnages et par là l'évocation littéraire a une valeur de symbole qu'une peinture de la réalité plus ou moins bien réussie ne saurait en aucune façon altérer.

Certes, Scobie n'a rien du gibier de potence — du moins l'auteur prend-il visiblement parti avec lui, mais sa faiblesse, ou sa pitié des autres, l'ont amené à tromper sa femme, à manquer à son devoir, à profaner sa foi et enfin au péché sans rémission, le désespoir. Or, étant catholique, il sait — on s'est du moins chargé de lui apprendre — où mène le péché dit « mortel ». Persuadé qu'il est déjà damné, et pour sortir de cette impasse, il s'évade par le suicide en prononçant les mots : « Cher Dieu, je vous aime... »

Que le dilemme où il s'est laissé acculer soit faux ou inexistant, cela ne fait pas de doute; la richesse du livre est plutôt dans la vérité et la profonde humanité du personnage central; les autres, à part Yusef, un commerçant syrien ambigu et retors, ne sont pas tous des créations. L'auteur, en choisissant la fameuse citation de Péguy, en exergue, a voulu montrer que le pécheur était « de chrétienté » aussi bien que le saint, parce qu'il apporte à la lumière le témoignage de la nuit. Mais tandis que le héros de *La Puissance et la Gloire* est un prêtre indigne que la grâce vient frapper au cœur de sa lâcheté, Scobie est un des rares personnages de Graham Greene qui soit tout bon et ne pèche que par faiblesse. Ce serait à ce compte un roman moins « noir » que les autres si l'évocation de sa chute n'était aussi atroce.

Il faut admirer enfin le talent de Graham Greene, romancier dont la connaissance du rythme interne est décidément très grande. Le *tempo* va régulièrement crescendo du début à la fin sans secousse ni respiration jusqu'aux grandes crises finales, combiné avec un approfondissement progressif du caractère de Scobie. On laisse le livre avec l'impression qu'on a bouclé la boucle et qu'il n'y a plus rien à dire. Le développement

dramatique est sûrement une des grandes beautés de l'œuvre.

Il reste à dire que Greene, qui semble avoir un génie assez particulier pour trouver de bons titres, en a choisi un assez obscur pour son dernier roman; une seule page le mentionne :

« ... Sorti de la clinique, il s'arrêta. Les lumières à l'intérieur auraient donné une extraordinaire impression de paix si l'on n'avait pas su — tout comme les étoiles donnaient aussi dans cette nuit claire une impression d'éloignement, de sécurité, de liberté. Si on savait, se demanda-t-il, ce qui s'y passe, devrait-on avoir pitié aussi des planètes? si l'on atteignait ce qu'on appelle *le cœur de la question*? »

Je laisse au lecteur le soin de poser et d'interpréter la douloureuse question au cœur de laquelle le héros de Greene se trouve emprisonné.

MONIQUE NATHAN.

JACQUES NANTET : *Bataille pour la faiblesse* (Gallimard).

En marge de Rousseau sur lequel il s'appuie pour l'analyse de la nature humaine, mais qu'il combat dans nombre de ses déductions sur le plan social, à la suite de Tocqueville pour les vues politiques et de Frederick Hayek pour l'économie, Jacques Nantet dresse un réquisitoire libertaire contre l'État omnivore.

Livre trop alourdi de citations et souvent aride dans la forme. Sans doute, « je ne dis les autres que pour mieux me dire », sans doute l'avocat utilise des notes de plaidoirie, mais on eût préféré à ce torrent qui charrie des rocailles un flot plus coulant et plus homogène.

Mais le pamphlet provocant, qui recherche le para-

doxe apparent et brosse vigoureusement à rebrousse-poil les préjugés, retient l'attention par la force de la conviction et la pénétration de nombreux aperçus.

A notre époque où un vaste conformisme inconscient pousse tant d'intellectuels vers un grégarisme bêlant, il est bon qu'un homme se dresse et s'affirme, crie sa volonté de survivre comme individu et son droit à la vie. Il se révolte de ce que le socialisme et le nationalisme suppriment allégrement, au nom d'entités créées de toutes pièces par l'imagination de quelques hommes, son être et sa liberté, seules réalités dont il ait l'appréhension directe.

Nantet a le courage d'aller au bout de sa pensée et de définir les conditions du bonheur de l'homme. Il critique l'idolâtrie de la patrie et la dangereuse passion de la grandeur qui conduisent aux monstrueux sacrifices humains; il dénonce la duperie de la pseudo-souveraineté du peuple au nom de laquelle sont détruites les libertés de l'individu. Particulièrement pertinent est son réquisitoire contre le soi-disant intérêt général qui permet à tous les dirigistes d'ignorer la somme des intérêts particuliers, et contre le culte en vogue de la production considérée comme une fin en soi et non plus comme un moyen d'assurer à l'individu plus de liberté. Nantet réclame une économie à portée d'homme.

Les moralistes discuteront sur le chapitre où Nantet, arrachant les voiles de l'hypocrisie régnante, pense pouvoir démontrer l'inanité d'une prétendue justice sociale qui risque d'aboutir à multiplier les injustices individuelles.

Mais les chrétiens ne pourront pas ne pas se sentir humiliés par le rappel impitoyable des multiples et graves occasions récentes où le chauvinisme leur a fait trahir tout à la fois et leurs frères et Dieu même.

R. J. T.

LIVRES REÇUS

Religion

G. Hunermann : *Le Père Damien de Vesuler, l'apôtre des lépreux.* Éd. Salvator; 330 fr.

Mgr. J. Calvet : *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ.* Éd. Alsatia; 600 fr.

Roger Latu : *L'Eglise derrière le rideau de fer.* Éd. Bonne Presse.

Robert Prelot : *Un apôtre des ouvriers agricoles d'Ile-de-France, Henri Heleine.* Éd. Notre Terre; 150 fr.

A. Lanquetin : *Bible familiale et liturgique.* Éd. Desclée et Cie.

J. Calvet : *Saint Vincent de Paul.* Éd. Albin Michel; 570 fr.

Philosophie

Remy Collin : *Mesure de l'homme.* Éd. Albin Michel; 390 fr.

Nicolas Berdiaeff : *De l'esprit bourgeois.* Éd. Delachaux et Niestlé; 300 fr.

Gilbert Varet : *L'ontologie de Sartre.*

Raymond Polin : *Du laid, du mal, du faux.* Éd. des Presses Universitaires de France.

Alain : *Propos sur l'esthétique.* Les Presses Universitaires de France; 180 fr.

René Dantec : *Essai sur la morale.* Éd. Siloé; 120 fr.

C. S. Lewis : *Être ou ne pas être.* Éd. Delachaux et Niestlé.

Maurice Daholle : *Le raisonnement par analyse.* Les Presses Universitaires de France; 320 fr.

Jean Dufournet : *L'art, sphinx éternel.* Éd. Emmanuel Vitte.

Paul Masson-Oursel : *L'autorité en marche.* Éd. de l'Institut Pelman.

Littérature

Roger Chauviré : *Contes ossianiques.* Les Presses Universitaires de France; 400 fr.

Sainte-Beuve : *Chateaubriand et son groupe littéraire sous l'Empire.* Éd. Garnier.

Jean Dayray : *Notre Stendhal.* Éd. Albin Michel; 210 fr.

Auguste Bailly : *Racine.* Librairie Arthème Fayard; 400 fr.

Albert Béguin : *L'Eve de Péguy.* Éd. Labergerie.

Charles Du Bos : *Approximations.* 4e et 5e séries. Éd. Corrêa.

Louis Rambaud : *L'éloquence française.* 2 vol. Éd. Emmanuel Vitte.

Jean Dufournet : *Une heure avec Péguy.* Éd. Emmanuel Vitte.

Almanach des lettres 1949. Éd. de Flore.

Almanach des sciences 1949. Éd. de Flore.

Almanach du théâtre et du cinéma 1949. Éd. de Flore.

Politique. Économie. Sociologie

CHARLES MAYER : *L'économie au service du progrès.* Éd. Marcel Rivière; 390 fr.

EMILE GIRAUD : *La nullité de la politique internationale des grandes démocraties.* Éd. Recueil Sirey; 360 fr.

La modernisation des instruments de travail et des méthodes dans les administrations publiques. Librairie Armand Colin.

HENRI MASSIS : *Allemagne d'hier et d'après-demain.* Éd. du Conquistador; 175 fr.

M.-R. MAYEUX : *Organisation supranationale de la paix.* Éd. Économie et Humanisme.

A. GEERAERTS : *Vingt années de travail social dans les Marolles.* Éd. Universelles.

CH.-A. COLIN : *Sacrifice de Bassompierre.* Éd. Amiot-Dumont.

DANIEL PARKER : *Le logement, problème social n° 1.* Éd. Sociales Françaises.

JEAN BAUMIER : *Forces de guerre dans la Ruhr.* Éd. du Pavillon; 180 fr.

V.-I. LENINE : *Du rôle et des tâches des syndicats.* Éd. Sociales.

JEAN BRUHAT : *Destin de l'histoire.* Éd. Sociales; 60 fr.

HENRI BOUCHET : *L'individualisation de l'enseignement.* Les Presses Universitaires de France; 400 fr.

Histoire

HELEN GRACE CARLISLE : *Et ce fut l'Amérique.* Éd. Bernard Grasset.

CONSTANCIA DE LA MORA : *Fière Espagne.* Éd. Hier et Aujourd'hui.

La R.A.F. Éd. Flammarion.

PAUL REBOUX : *Le calvaire de Marie Stuart.* Éd. Amiot-Dumont.

M. ERISTOV GENGIS-KHAN : *L'empire mouvant.* Éd. Bernard Grasset.

JACQUES BAINVILLE : *Journal (1901-1918).* Éd. Plon.

Divers

RENÉ CHALUPT : *George Gershwin.* Éd. Amiot-Dumont.

P.-J. DOMINIQUE : *Les chaînes qui tombent.* Éd. Siloé; 225 fr.

ROLAND CAILLEUX : *Une lecture.* Éd. Gallimard.

CHRISTIAN MONNET : *Thibet, voyage au bout de la Chrétienté.* Éd. Monde Nouveau; 225 fr.

JEAN PRÉVOST : *Les caractères.* Éd. Albin Michel.

MARC BLANCPAIN : *Maturité.* Éd. Flammarion; 215 fr.

MARK TWAIN : *Les aventures d'Huckleberry Finn.* Éd. Hier et Aujourd'hui.

GASTON RICHARD : *La vie et l'œuvre de Raoul Allier.* Éd. Berger-Levrault.

ROGER DUMAS : *Briseïs.* Éd. Jean Dumas.

JACQUES BIEBUYCK : *Le psaume dans la ville.* Éd. Casterman.

I. PAPANINE : *Sur la banquise en dérive.* Éd. Albin Michel.

JAMES CURTIS : *Y a pas de justice.* Éd. du Scorpion; 180 fr.

FORESTIER : *Alors ça biche ?* Éd. du Scorpion; 180 fr.

Enfants au cinéma

Trois films venus de trois mondes différents confirment l'étonnante réussite de l'enfance au cinéma : un technicolor américain : *Jody et le Faon*, un film hongrois : *Quelque part en Europe*, et un film de Rossellini qui se déroule à Berlin : *Allemagne année zéro*. Leur seul point commun est le naturel à l'écran de ces garçons de moins de quinze ans. Nous savons, depuis *La Maternelle*, que seuls les enfants savent oublier la camera et donner au spectateur l'illusion qu'il surprend des êtres dans toutes leurs spontanéités. Il s'agit ici d'enfants jouant un rôle pour la première fois; le souvenir de Shirley Temple devenu singe savant suffit à montrer qu'après son premier film un gosse peut devenir plus cabotin qu'un vieux comédien. Quand il tourne pour la première fois, l'enfant joue une vie imaginaire comme il joue dans la vie; ensuite, il joue la comédie.

Les exploitants de salles de cinéma signalent depuis quelque temps une désaffection du public pour les technicolors. Ce qui ne veut pas dire qu'on soit déjà las de la couleur à l'écran. Mais le technicolor est devenu un genre. Les premiers films parlants étaient « cent pour cent parlants » : on y exploitait pour lui-même le nouveau progrès technique; le premier mouvement de surprise passé, le public se lassa des films bavards ou assourdissants. Jusqu'à présent, les films en couleur ont été des films faits *pour* la couleur : films en

costumes (multicolores) couchers de soleil et incendies. *Jody et le Faon* présente les mêmes imperfections techniques que les autres technicolors, mais la couleur s'y fait plus discrète. C'est l'histoire très simple, mais très humaine, d'une famille de pionniers en Floride aux temps de la colonisation. L'amitié virile qui lie Jody à son père, le caractère sombre de sa mère aigrie par le malheur et les privations donnent au film un ton de vérité qui fait admettre la naïve histoire de ce petit garçon. Son seul bien au monde est un jeune faon, et il doit finalement le tuer, car, devenu adulte, le faon détruit l'une après l'autre les récoltes qui doivent faire vivre la famille. Une chasse à l'ours, des courses dans la forêt nous placent dans un monde simple intermédiaire entre celui du *Robinson suisse* et celui de *Paul et Virginie*. Ce film doit enchanter tous les enfants; il possède pour leurs parents l'attrait d'une évasion vers un monde, dur sans doute, mais à la mesure de l'homme. Aux prises avec une nature hostile et avec le travail de la terre nous comprenons comment Jody devient un homme.

Dans *Allemagne année zéro,* nous comprenons pourquoi le petit Edmund ne peut pas devenir un homme. Les ruines de Berlin sont les vestiges d'un monde qui s'est écroulé; les enfants ne s'y heurtent pas à une nature à conquérir et à la dure loi du travail, mais à des hommes désaxés et sans espoir et à l'atroce nécessité de trafiquer pour vivre. Rossellini nous avertit au début du film qu'il ne s'agit ni d'un réquisitoire ni d'un plaidoyer, mais d'un témoignage. Témoignage atroce et qui devrait forcer le monde à prendre conscience de ses responsabilités. Comparant ce film au magnifique *Païsa* et à *Rome, ville ouverte*, on a accusé l'Italien Rossel-

lini de n'être pas allé au fond du problème allemand, de n'en avoir retenu que l'aspect le plus extérieur. *Les Assassins sont parmi nous,* film sur le même sujet réalisé par des Allemands, allait pourtant moins loin, malgré une intrigue qui opposait un démobilisé démocrate à un nazi profiteur de la défaite. On sait que Rossellini tourne ses films en se tenant aussi près que possible de la technique du reportage. Les images souvent grises de ce film et sa construction un peu incertaine ne sont pas des défauts. Le néo-réalisme italien (c'est le nom pompeux qu'on a donné à la manière de Rossellini) n'est pas une recette de fabrication. Rossellini sait voir et sait choisir. Il montre la sœur d'Edmund qui hésite à se vendre pour faire vivre les siens, son frère, soldat démobilisé qui n'a rien à faire dans le monde où il est jeté, un de ses anciens professeurs perverti qui récite au hasard des bribes de l'ancien évangile nazi. Il nous montre surtout le petit Edmund avec son visage fermé d'enfant sage aux prises avec d'atroces problèmes, qui erre toujours seul dans les rues vides et qui finit par se tuer.

Les enfants de *Quelque part en Europe* ne sont au contraire jamais solitaires. Ils forment une bande; tous sont abandonnés ou ont été jetés hors de chez eux par la guerre. Ils marchent par les routes comme de jeunes loups, volant, pillant et tuant même, pour manger. Dans les premières images, le style de l'auteur est sensible à l'influence de l'ancienne école expressioniste et symboliste allemande. Ensuite on retrouve une manière réaliste qui fait songer à celle de Rossellini. Mais ces enfants ne sont pas sans espoir. Ils ne sont pas, comme le petit Edmund, en contact constant avec le désespoir et la perversion des adultes. Ils forment un monde à part. Et le film n'est pas seulement un témoignage. On y

retrouve la foi en l'avenir qui animait déjà *Le Chemin de la Vie*, ce film soviétique du lendemain de la Révolution qui illustrait aussi la découverte par des enfants parias d'un monde meilleur. Le film s'achève, toute proportion gardée, comme *La Cage aux Rossignols* par une réconciliation du monde des adultes et de celui des enfants. Ici le rôle de Noël-Noël est tenu par un célèbre musicien qui occupe le château fort ruiné où les enfants ont subi les attaques de la milice locale; c'est le nouveau gouvernement de la République populaire de Hongrie qui leur donnera le château pour y construire une vie nouvelle. Sans doute cet optimisme va-t-il contre une mode littéraire qui veut que le réalisme soit nécessairement sombre. La mort de l'adolescent d'*Une si jolie petite plage* ou celle de l'enfant d'*Allemagne année zéro*, semble une plus grande garantie de vérité que la vision d'avenir qui s'ouvre à la fin de *Jody et le Faon* ou de *Quelque part en Europe*. En voyant le premier, nous prenons instinctivement une position de défense contre le moralisme; en voyant le second, contre la propagande. Il serait pourtant dangereux qu'un excès d'esprit critique fasse bouder toute œuvre constructive et que la méfiance devant une *happy end* ne fasse apprécier que les œuvres désespérées. Le cinéma n'est pas un jeu de l'esprit, il est un moyen de parler aux foules, et sur le problème de l'enfance il est bon de dire aussi des paroles d'espoir. Mais à la jeunesse du Berlin d'aujourd'hui quand pourra-t-on parler d'espoir ?

J.-P. CHARTIER.

Imp. AUBIN, LIGUGÉ (Vienne). *Le Gérant* : JEAN TRAVERS.
D. L., 1er trimestre 1949. — Imprimeur, n° 405.
N.M.P.P.